ABHANDLUNGEN
ZUR PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON BENNO ERDMANN
XL

INDIVIDUUM UND ALLGEMEINHEIT IN PLATOS POLITEIA

VON

GEORG E. BURCKHARDT

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1913

ABHANDLUNGEN
ZUR
PHILOSOPHIE
UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN

VIERZIGSTES HEFT

GEORG E. BURCKHARDT

INDIVIDUUM UND ALLGEMEINHEIT IN PLATOS POLITEIA

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1913

INDIVIDUUM UND ALLGEMEINHEIT IN PLATOS POLITEIA

VON

GEORG E. BURCKHARDT

ἔτι βέλτιον σκεπτέον. οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἐπιτυχόντος ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὅντινα τρόπον χρὴ ζῆν. Rp. 352 D.

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1913

Einleitung.

Ein Meisterwerk ist eine Einheit, es sagt immer dasselbe, bleibt und ist allen gemeinsam, den vielen wechselnden, vielfach gearteten Menschen. So denkt Plato. Er vergleicht im Phaidros (275 D E) das Schriftwerk mit einem Gemälde, es ist wie ein lebendiges Wesen, das zu denken und zu reden scheint, das aber vornehm schweigt, wenn Du mehr zu wissen wünschest. Was einmal geschrieben ist, wird nach allen Richtungen hin- und hergewälzt von denen, die Ohren haben zu hören, und ebenso von denen, welchen es garnicht zukommt. Man verstöfst gegen die ihm eigene Melodie (πλημμελούμενος), und der Vater des Werkes kann seinem Geschöpf nicht mehr zu Hilfe kommen.

Plato selbst schweigt zu allen Schriften, die von irgend einer These gejagt, eine Widerlegung oder Rettung bezwecken. Was läfst sich nicht alles aus Plato mit Stellen belegen? Aber die „Politeia" redet auch zu uns, wie jedes grofse Kunstwerk, und es gibt keine bessere Hilfe zur Vertiefung in dies Meisterwerk, als still auf den Meister selbst zu hören. Dankbar sind wir allen, die uns zum Meister selbst hinführen, von der Vielgeschäftigkeit und hastenden Eilfertigkeit hinweg zum Eidos der platonischen Polis. Dankbar sind wir der alten „Wortwägekunst", die uns die Wege bahnt.

I.

Prolegomena zum Verständnis von Platos Problem und Werk.

Die Eigenbewegung der Gedanken eines Menschen, dessen Buch wir lesen, müssen wir in uns nachbilden, so weit uns dies möglich ist, um zum „Verständnis“ zu gelangen. Je reicher unser eigenes Gedankenleben an möglichen Vorstellungen und Kombinationen ist, um so näher kommt es dem Verständnis des Andern. Ein Werk der Historie verstehen wir um so besser, je mehr wir aufserdem noch Erinnerungsvorstellungen aus dem, was von eigenem Denken schon historisch geworden ist, in Bereitschaft haben, und je mehr wir mit Vorstellungen und Begriffen aus der Zeit unseres Buches erfüllt sind. (So dürfen wir vielleicht dann von einer ungezwungenen Nachbildung der Gedankenbewegung Platos reden, wenn seine Wortvorstellungen und Gedanken auch ins Unwillkürliche des Traumlebens übergehen können).

In Platos Dialogen finden wir mehr Bewegung, als die abgerundeten Bilder uns vermuten lassen, in denen er meistens in dem grofsen Museion der Wissenschaft für das Publikum ausgestellt ist. Nicht nur Henri Bergson — er mufs hier einmal für Plato reden — sondern auch die Philologen, die mit feinen, behutsamen Sinnen an das geschichtliche Leben herangehen, sträuben sich gegen die Vergewaltigung der lebendigen Bewegung durch „den Begriff“.[1])

[1]) Mit Beziehung auf die Politeia z. B. P. Wendland in den Preufs. Jahrbüchern 1909. Für Plato überhaupt tritt dies in der Art der Darstellung von Th. Gomperz (Griech. Denker II) hervor. Als Anwalt des Erbes der Romantik zeigt sich K. Joel im Grunde schon in der Schrift „Zur Erkenntnis der geistigen Entwicklung und der schriftstell. Motive Platos. Berlin 1887“.

Der platonische Dialog ist nicht nur Form, nicht nur sokratische Form und nicht nur Nachwirken der dramatischen Jugendversuche, sondern sie bedeutet mehr, kein System, sondern ein Problem (ein προβεβλῆσθαι) in seiner Bewegung. Einen inneren Dialog der Seele mit sich selbst nennt Plato einmal die Gedankenbewegung (διάνοια).[1] Wo der Dialog nachläfst, da berichtet Plato, gibt praktische Anordnungen oder dichtet kleine und grofse Märchen. So erzählt er auch den Mythos von der göttlichen Gestalt unter göttlichen Gestalten. — Gestaltung des Lebens, das uns zu überwältigen droht durch die Fülle dessen, was wir mit allen Sinnen zu fassen versuchen, und nicht Vergewaltigung sieht er im „Begriff", wiewohl er das begriffliche Begrenzen ein „Zerschneiden" nennt bis zum „Unzerschneidbaren".[2])

Es ist vielleicht mehr Eros zum Begriff, als Ausruhen im Begriff bei Plato. „Von den Göttern philosophiert keiner, und keiner verlangt weise zu werden, denn der Gott ist es" (Symp. 203 E). Ausruhen kann er nur, wie der religiöse Mensch, in seinem Gott und im System des Mythos. Denn hier ist die vollkommene Ordnung, die das begriffliche Denken im Leben des ἄπειρον anzustreben ewig neu sich müht. Auch in den zusammenfassenden Darstellungen der Philosophiegeschichte kommt ein Bedürfnis nach Gestaltung des ἄπειρον der Gedankenwelt Platos zum Ausdruck und endet dann vielfach mit Ausruhen im Mythos von Platos System. Leute, die „mit eigenen frischen Augen sehen",[3]) sind oft sehr überrascht, wenn sie einmal Plato selbst lesen. — Es ist ein wunderbares reiches Leben, das sich da entfaltet. Keine „Staatslehre" finden wir in der „Politeia"; sie läfst sich zwar daraus gestalten. Eine grofse Frage tönt aus dieser Komposition von mehreren Sätzen heraus: wie ist überhaupt πολιτεία d. i. Bürger-sein, vernünftiges Zusammenleben der Menschen in einer Polis,

---

[1]) Soph. 263 E. — Die dialogische „Einkleidung" in ihren Komplikationen, doch im Dienste der Feststellung der Chronologie und weniger als solche betrachtet bei H. Raeder, Platons philos. Entwicklung. S. 44 ff. Leipzig 1905.

[2]) τέμνειν bis zum ἄτμητον Phaidr. 277 B; vorher Phaid. 99 E.

[3]) Vgl. Goethe über den Zwischenkieferknochen. Weim. Ausgabe II., S. 128.

einer Stadtgemeinde möglich? In diesem Apriorismus der Fragestellung zeigt sich der Philosoph. Die Frage der reinen Vernunft soll nun aus reiner Vernunft heraus (*καθαρά κρίσις*) beantwortet werden. In gemeinsamer Denkarbeit soll im Laufe der Unterhaltung alles ausgeschieden werden, was nicht dem reinen Inbegriff einer Polis entspricht, und eine Stadtgemeindeverfassung in Gedanken hergestellt werden, gegen deren Folgerichtigkeit kein Mensch etwas einwenden kann. Die Voraussetzung müfste allerdings sein, dafs logische und biogenetische Konsequenzen sich decken. Aber sie decken sich nicht. Das bringt sich Plato selbst einmal zum Bewufstsein, wenn einer der Teilnehmer am Gespräch einwirft: Aber Du redest ja, als könntest Du die Menschen wie aus Wachs bilden!?

Plato verfolgt oft einseitig einen Gedanken bis zur Verstiegenheit (*ἄβυθον φλυαρίαν*), um sich dann wieder der Relativitäten bewufst zu werden. Die Mafslosigkeit der logischen Phantasie endet eben im Geschwätz. Nur als unterhaltendes Spiel betrachtet Plato zuweilen den Dialog.

„Was ist nicht Spiel, das wir auf Erden treiben,
Und schien es noch so grofs und tief zu sein!“

Solche Stimmung eines modernen Dichters finden wir auch bei Plato.[1]) Ernst und göttliche Heiterkeit fliefsen ineinander. Der Philosoph wird immer wieder zum Dichter. Poetische Phantasie und logische Komposition schaffen zusammen die „Idee“ der Polis, die *καλλίπολις*, zum Werke eines Künstlers. So wie der Bildhauer, der in einem plastischen Werke einen Menschen von vollkommener Schönheit schafft, nicht zu beweisen braucht, dafs ein solcher Mensch in Wirklichkeit entstehen könne, rechtfertigt Plato die Kühnheit seines Entwurfs.[2]) Die greifbare Wirklichkeit gibt gleichsam nur ein impressionistisches Bild, in dem alle Konturen verschwimmen. Sie ist für seinen Blick ein *ἄμυδρον*, ein Verschwommenes im Vergleich zu der viel schärfer umgrenzten Wirklichkeit seiner Phantasie, in der sich die *λόγοι*, die bildsamer sind, als Wachs und dergleichen, zu einem harmonischen Ganzen zusammenfügen lassen.

---

[1]) Arthur Schnitzler im „Paracelsus“, vgl. Rp. 536 c. *ἐπελαθόμην . . . ὅτι ἐπαίζομεν.*

[2]) Rp. 472 D ff. *παράδειγμα ἐποιοῦμεν λόγῳ ἀγαθῆς πόλεως.*

Das **Idealbild** aber *soll* zur Umgestaltung der gegebenen Wirklichkeit **auffordern.** Der Künstler will das innerlich-gesehene **Bild in Tat** umsetzen, und der Meister, der eine Stadtgemeinde **nach** seinem Plane gestaltet oder umgestaltet, ist in Platos **Augen** nächst dem Gotte der gröfste Künstler (*δημιουργός*). Der Philosoph wird zum politischen Reformator und die allgemeinen theoretischen Probleme sollen praktisch gelöst werden. So ist die „Politeia" durchwoben von Plänen, von Willensvorstellungen, die auf tatsächliche Umgestaltung einer Polis gerichtet sind. Auch als Plato erfährt, wie die rohe Kraft der Wirklichkeit seine kühnsten Hoffnungen, deren Erfüllung er fast erlebt, wieder zu nichte macht, bricht aus der Resignation doch immer von neuem der Glaube an eine Neugründung (a priori) siegbaft hervor.

Plato verquickt Probleme, die wir zu scheiden gewöhnt sind. Dadurch wird das Verständnis für uns erschwert. Der philosophische Theoretiker sowohl wie der Psychologe, der Künstler so gut wie der Ethiker und Pädagoge, der Geschichtsphilosoph sowohl wie der praktische Politiker, alle können von ihrem Blickpunkte aus die „Politeia" betrachten, ausbeuten und angreifen. Wenn daher jemand von irgend einem der besonderen Problemgebiete aus, die sich seit Plato immer mehr isoliert haben, an die „Politeia" herankam, so mufste er irgendwo Anstofs nehmen. Jetzt, wo allmählich zwischen den einzelnen Problemgebieten mehr Fäden hinüber und herüber gesponnen werden, kommen wir einer richtigeren Beurteilung näher.

Platos „Politeia" verlangt zunächst philosophische Leser, d. h. solche, die willig sind, alle tatsächlich gegebenen gesellschaftlichen Zustände in Frage zu stellen; dann tun sich Fragen auf, die immer dieselben sind, solange Menschen zusammen leben. Der Sokratesjünger fordert sodann Menschen, die danach streben, selbst besser zu werden und die gegenwärtige Lage zu bessern, sich selbst und die Dinge dem Ideal, dem Gott, anzunähern. Aber das Gespräch am Tage der Bendisfeier wünscht auch poetisch gestimmte Naturen, die alle Fackelritte der Phantasie gerne begleiten. Um endlich in *Einzelheiten* ein richtiges Urteil zu bilden, bedürfen wir der *historischen* Vertiefung nicht nur in die Eigenart Platos und

seines Lebens, sondern auch der Vertiefung in die Eigenart des alten Griechentums gegenüber modernen Vorstellungen, Begriffen und Gedanken.

So unübersetzbar jede fremde Sprache und Platos Sprache im Grunde ist, so unübertragbar ist auch seine ganze Denkweise. Wir sehen unser Denken nicht mehr in dem Maſse oder durchweg, wie das des antiken Menschen, mit Anschauungen erfüllt; denn wir stehen nicht mehr in der Zeit der „Entdeckung" des Begriffs, wo besonders hervorgehoben werden muſs, daſs der Begriff der Schönheit keine Arme und Füſse hat, wo zugleich die Göttervorstellungen von allem Anthropomorphen sich mehr und mehr loslösen und einen „reinen" Gottesbegriff anstreben.[1]) Die Sprache ist für den antiken Philosophen noch nicht in dem Maſse wie für uns Symbol geworden. Plato gehört einer Zeit des halbmythischen Denkens an. Teils ist er sich des Mythos bewuſst und redet bewuſst symbolisch (vgl. *διὰ συμβόλων διδασκαλία*), teils gestaltet sich der Mythos seines Volkes in ihm zu geläuterten Vorstellungen, über deren bloſs gedankliche oder dingliche Realität er sich weiter garkeine Rechenschaft gibt. In seiner dynamischen Funktion, könnte man sagen, wirkt der Begriff bei Plato wie ein mythisches Wesen, in seinem statischen Sein sucht er sich von allen rämlichen und zeitlichen Bestimmungen zu lösen.

Der antike Mensch glaubt stärker als wir an das objektive Bestehen der Bilder seiner Phantasie, wie es heute noch Kinder und überhaupt in der Selbstkritik nicht geschulte phantasievolle Menschen tun. Den Begriff „Phantasie" im Sinne unserer modernen Psychologie kennt Plato nicht.[2]) Er unterscheidet zwar Phantasia d. i. für ihn „durch Sinneswahrnehmung gegebene Vorstellung" von dem Bei-sich-selbstsein der Gedanken,[3]) doch verschmilzt für ihn das innerlich gesehene Bild des schönen Tisches, des Idealtisches, auf den der Kunsthandwerker bei der Arbeit blickt, mit dem Begriff,

---

[1]) *θεῖον εἰλικρινές = αὐτὸ τό καλόν.* Sympos. 211.

[2]) Ansätze finden sich etwa bei Sokrates in der bekannten Stelle von der künstlerischen Kombination in den Memorabilien (III, 10).

[3]) Soph. 264 A.

der eben als Begriff kein Erblicken eines irgendwie abgegrenzten Tisches enthält, sondern nur einige nüchterne wesentliche Merkmale.[1])

Auch Plato ist in seinem Denken noch „auf dem Wege der Entkörperung der Begriffe“, wie Erwin Rhode einmal von der Psyche bei Homer sagt.[2]) Den Übergang zur völligen Körperlosigkeit bildet eine ideale Verkörperung, wie sie besonders im ekstatischen Erlebnis geschaut wird. Vom Politikus, der große Tatsachen richtig stellt, heißt es im Menon, ist nicht am wenigsten das *ἐνθουσιάζειν* zu fordern. Die „Idee“ der Polis ist auch eine *ἀνάμνησις*, eine Erinnerung an das Schauen eines seligen Sehers.

— la mente nostra peregrina
Più della carne, e men da pensier presa,
Alle sue vision quasi è divina.[3])

Nirgends auf der Erde wird wohl diese Polis sein, im Himmel vielleicht liegt ihr heiliges Vorbild für den, der es sehen will, heißt es am Schluß des 9. Buches der „Politeia“.

Ohne christliche, orientalische und griechische Eigenart zu verwischen, läßt sich zur Erläuterung Platos Denkweise mit der der israelitischen und urchristlichen Propheten vergleichen. In der Gottesvorstellung stehen hier anthropomorphe Phantasiebilder unausgeglichen neben dem reineren pneumatischen und ethischen Gottesbegriff. Hier finden wir ebenfalls das Schauen einer himmlischen Welt, Wesen von verklärter Leiblichkeit und die Erwartung, daß der Messias-König ersteht und die politische Lage von Grund aus nach Maßgabe einer idealen Ordnung der Dinge erneuert.

---

[1]) *εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν ... πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων οὕτω ποιεῖ ὁ μὲν τὰς κλίνας, ὁ δὲ τὰς τραπέζας.* Rp. 596 A ff. vgl. Phaidr. 247 D. — Es ist bisher nicht gelungen, eine reine Scheidung im Gebrauche von *ἰδέα* und *εἶδος* bei Plato zu erweisen, wiewohl sich ein Bestreben in seiner Gedankenentwicklung zeigt, Wesensanschauung und reines Gedankending verschieden zu bezeichnen.

[2]) Psyche[4] 1907 I. S. 47.

[3]) Dante Purg. IX, 16 ff. — *ἔκφρων θείᾳ μοίρᾳ* Jon 533 E ff., vgl. ferner Men. 99 D. Phaidr. 242 C. 244 A. 249 B. Symp. 179 a.

Weil die gesellschaftlichen und staatlichen Verhältnisse noch so jung und bildsam waren,[1]) konnte man solche Erwartungen hegen, sowohl das Urchristentum wie Plato in seiner „Politeia". Die grofse Tatsache des Synoikismos, die Anfänge der Verbürgerlichung, wirken noch lebendig in den Gedanken und Problemen der doch im Verhältnis zu uns jungen Kulturmenschen nach. Uns alten Kulturmenschen, die wir in dem Polizei- und Militärstaat geboren und grofs geworden sind, wird es schwer, uns ganz in eine alte griechische Polis hineinzuversetzen. Man hat meist zuviel „Zwang" und Unterdrückung des Individuums im platonischen Staate gesehen, auch von „greisenhafter Erstarrung" gesprochen. Wie würde aber erst ein alter Athener über den preufsischen Staat und die Bureaukratie im modernen Leben überhaupt urteilen! Er hätte unerträgliche Behinderung seiner freien Beweglichkeit (ἐλευθερία) darin gesehen, worin wir heilsame Ordnung zu erblicken gewöhnt sind. Dagegen mufste Anaxagoras vor dem Urteil der gefährlich frommen Stadt Athen fliehen, man scheute sich dort nicht, den greisen Sokrates umzubringen, den Protagoras zu verbannen und seine Schriften zu verbrennen, weil er sagte, er könne das Dasein der Götter weder behaupten noch bestreiten.[2])

Die Polis ist nicht nur Bürgerverband, sondern auch religiöser Verband, Kultgemeinschaft, wie Jellinek in seiner „Allgemeinen Staatslehre" betont hat.[3]) Wir finden Plato, wenn wir einmal von dem „Reaktionär" absehen, auch auf dem Wege zu der strafferen Organisation unseres modernen Staates, der an Stelle einer äufserlich betrachteten Freiheit der Freiheit der Überzeugung des Einzelnen mehr Raum geben will. Nur fragt der moderne Staat den Einzelnen nicht, wie die platonische Politeia: Hast Du überhaupt eine Überzeugung? Die *πειθώ*, das Überzeugen durch Gründe, die *παραμυθία*, das freundliche Zureden — weniger zwangvoll als unsere polizeiliche Aufforderung — läfst Plato der staatlichen Gewalt

---

[1]) Vgl. v. Wilamowitz-Möllendorf, Staat und Gesellschaft der Griechen (Kultur d. Gegenwart) 1910 S. 3.

[2]) Vgl. Diels, Fragm. II. S. 525 ff.

[3]) Das Recht des modernen Staates I. Berl. 1905. S. 293 ff.

vorausgehen. Der Zwang ist ihm nur eine Begleiterscheinung des Rechts; das Recht erscheint auch ihm als „Zwangsversuch zum Richtigen“. Krause und Trendelnburg mit ihrem Bestreben, das Recht zu versittlichen, in gegenwärtiger Zeit Jhering und Stammler, der schärfer methodisch unterscheidet, wandeln in Platos Spuren.[1])

Die praktische und dann gedankliche Isolierung des Einzelnen gegenüber der gesellschaftlichen und staatlichen Allgemeinheit, wie sie sich für uns seit Mönchtum und „Aufklärung“ zur Zeit der Renaissance und des Humanismus vollzogen hat, existiert für den antiken Menschen und für Plato überhaupt nicht, höchstens als Sonderlingsschnurre der Kyniker. Der Gemeinsinn ist in der sich selbst verwaltenden hellenischen Stadtgemeinde viel stärker ausgeprägt, als es überhaupt in einem modernen Staate möglich ist. Das Leben des Mannes spielte sich fast ganz in der Öffentlichkeit ab, auf den Strafsen, dem Markte, in den Gymnasien usw. Man kann fast sagen, das öffentliche Leben verschmolz mit dem politischen Leben.[2]) Ein Musiker kann nicht seine Weise ändern, ohne dadurch die „Weise“, den *νόμος,* der Polis zu ändern. In fortwährendem Austausch waren alle Schichten der Bürgerschaft miteinander verbunden, und „in der überwiegenden Bedeutung der Staatsangehörigkeit liegt ein zu echt hellenisches Prinzip, als dafs Platos Konsequenzen lediglich der philosophischen Theorie zur Last gelegt werden dürften“.[3])

---

[1]) Cf. R. Stammler, Die Lehre vom richtigen Recht. Berl. 1902. S. 27 ff. 606. Hier liefse sich auch im Hinblick auf Probleme der Politeia der Satz anführen: „Es ist ein Widerspruch in sich, wenn als Prinzip einer Zwangsordnung, wie das Recht nach seinem selbstherrlichen Kennzeichen genannt werden darf, die individuelle Freiheit der Rechtsunterstellten ausgerufen würde“. Theorie der Rechtswissenschaft. Halle 1911. S. 494 f. — Jhering (Zweck im Recht I. S. 570) spricht von der „sozialen Unentbehrlichkeit des Zwangs“.

[2]) In dem latein. Wort res publica tritt dies noch hervor. Vgl. auch Thukyd. II. 37 *ἀνεπαχθῶς δὲ τὰ ἴδια προσομιλοῦντες τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν . . .*

[3]) Ed. Meyer, Gesch. des Altertums IV. Berl. 1901. S. 99. K. F. Hermann, Ges. Abh. und Beiträge. Göttingen 1849. S. 152.

II.

Die zu Grunde gelegten Begriffe und der Zusammenhang von Platos Problem mit Problemen der Gegenwart.

Plato kennt nicht den Begriff „Individuum" und „menschliches Individuum". Bei seiner grofsen Kunst Menschen zu individualisieren gibt es für ihn nicht „die Kategorie der Individualität". Um die Eigenartigkeit des Sokrates zum Ausdruck zu bringen, mufs Alkibiades ihn im Symposion mit einem Satyr oder Silen vergleichen, Gestalten die jedem Ebenmafs des schönen Typus spotten. Den einzelnen Menschen betrachtet Plato in der Regel als Typus, als Menschen in besonderen allgemein gleichmäfsigen Beziehungen.

Das griechische Wort *ἕκαστος* drückt die Besonderheit (*ἕκας*) aus, aber die Besonderheit, die der einzelne Mensch mit jedem Einzelding gemeinsam hat in seiner Beziehung auf ein Allgemeines. Von dem unbeseelten Körper unterscheidet sich dadurch der beseelte, dafs ihm von innen her aus sich selber die Bewegung kommt (Phaidr. 245 E). Unter den Lebewesen wird dann nicht in der Weise, wie von uns Menschen im Zeitalter der Humanitätsidee der Mensch als solcher hoch über das Tier hinausgehoben,[1]) sondern der Mensch in seiner Beziehung zur Polis, der Einzelne als Bürger; und über dem einzelnen Privatmanne, dem *ἰδιώτης*, der sich nur um seinen Eigenbesitz kümmert, steht der Mann, der irgendwie im öffent-

[1]) *ἀνδράποδα* sind „Menschenfüfse", Ausdrücken für das Vieh analog gebildet, vgl. v. Wilamowitz, a. a. O. S. 36. Ferner Plato Politic. 272 C. (Der gesellige Verkehr von Mensch und Tier.)

lichen Leben eine Stellung als Beamter, Politiker, Sophist oder Dichter einnimmt. Auch der Dichter als öffentlicher Lehrer wird dem Privatmann gegenübergestellt. (Der Privatmann redet in Prosa.)[1]

Das Wort ἴδιος würde nach Brugmanns Etymologie auch ursprünglich die Besonderheit „abseits, beiseite“ (im Gegensatze jedoch nunmehr zu δήμιος) ausdrücken, der Laut *Fιδ* das Sondern, Unterscheiden im sinnlichen Wahrnehmen, im Sehen besonders und überhaupt.[2] So bezeichnet ἴδιος zunächst das besondere, eigentümliche Aussehen eines Dinges, das, wodurch jedes Ding seinen Eigennamen bekommt, wie Plato meint. Denn „der Name ist eine Nachahmung der Sache“. Er sagt dann auch von jeder οὐσία und ἰδέα, von jeder Tüchtigkeit und jeder Verrichtung überhaupt, dafs sie ihrer Eigentümlichkeit gemäfs (κατὰ τὴν ἰδιότητα) ihren eigenen Namen erhalten hat.[3] Der einmal in Platos Schriften auftauchende Begriff der ἰδιότης, der vielleicht unserm Begriff der Individualität am nächsten kommt, aber nicht das Moment der Einzigartigkeit enthält, bleibt bei Plato in logisch-grammatischer Isolierung; bei den Stoikern erst tritt er in Beziehung zum eigenartigen Menschen (ἴδιος ἄνθρωπος).[4] In der Anwendung auf das menschliche Leben ist bei der Wortbedeutung von ἴδιος der wohlmögliche Zusammenhang mit ἰδέα, dem äufseren und inneren Wesen des Menschen, verblafst gegenüber dem Anwesen, das der Mensch durch die Sonder-Eigentumsordnung besitzt. Das ἴδιον tritt in engste Beziehung zum οἰκεῖον. Das Hauswesen, die Familie ist die Eigenwelt. In der Beschränkung auf diese Welt bleibt der Einzelne ein Beschränkter (ἰδιωτικός) gegenüber dem, der seine Fähigkeiten im öffentlichen Leben ausbildet und entfaltet. So tritt die

---

[1] Vgl. die Wendung ἰδίᾳ τε λεγόμενον καὶ ὑπὸ ποιητῶν Rp. 363 E., s. auch Aristoph. *Βατρ.* 1030. 1054 ff.

[2] Vgl. Fr. Bechtel, Bezeichnung der sinnlichen Wahrnehmungen, Weim. 1879 und Prellwitz, Etymol. Lexikon.

[3] Vgl. Kratyl. 430 τὸ ὄνομα — μίμημα τοῦ πράγματος) — Protag. 394 B f. im Anschlufs an Prodikos (Diels II. S. 566); Rp. 580 E. Polit. 305 D.

[4] So braucht z. B. Plutarch ἴδιος, Cato mai. 25. Vgl. ferner H. v. Arnim, Allg. Gesch. der Philosophie in Kultur d. Gegenw. I 5. S. 231. Zu Platos Gebrauch von ἴδιος vgl. Astius, Lex. Plat.

konstante Beziehung zur Allgemeinheit als Polis in den Wortbildungen und Bedeutungen von *ἴδιος* in den Vordergrund. Das zeigt sich in den immer wiederkehrenden Wendungen *ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ (κοινῇ), ἰδιώτης καὶ πόλις.* Im Zusammenhang mit den Andern merkt einer seine eigenartige Fähigkeit, die ihn von den andern unterscheidet (Polit. 272 C.).

Wenn auch nicht in unserem Sinne begrifflich formuliert, so ist der Sache nach die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Allgemeinheit, von Einzelmensch und Staat bei Plato wie überhaupt in der Literatur seiner Zeit in lebhafter Bewegung. Plato verankert die psychologische und ethische Frage nach dem Verhältnis des Einzelmenschen zur gesellschaftlich-staatlichen Gesamtheit in den Gründen der Logik und Metaphysik.[1]) So wurde aus dem ursprünglichen Thema „Der Einzelne und die Gesellschaft in Platos Staat“, das die Gefahr in sich birgt, moderne soziologische Gedanken in die Antike hineinzutragen, der definitive Titel dieser Arbeit. Zur Ermutigung während der Arbeit diente mir, dafs ein Kenner des Altertums wie Eduard Meyer sagt: wie es zu bewerkstelligen sei, dafs individuelle und soziale Moral zusammenfallen, das sei „das grofse Problem mit dem Plato ringt“.[2]) Auch schon K. F. Hermann sieht „die eigentümliche Idee der platonischen Republik“ in der organischen Verschmelzung von Staatsprinzip und Moral des Einzelnen.[3]) Man redet jetzt vielfach vom „Individualismus“ im Zeitalter der Sophisten und des Euripides. R. Pöhlmann spricht gar von einer „Koinzidenz von Sozialismus und Individualismus im platonischen Staatsideal“.[4]) Das geht allerdings zu glatt ein, wie überhaupt die

---

[1]) Auch wir stehen noch in den Anfängen, wie u. a. die Schriften von J. M. Baldwin zeigen s. The Individual and Society Lond. 1911, Social and Ethical Interpretations in Mental development New York 1897. Vgl. auch W. Wundt, Logik 3, III. Stuttg. 1908 S. 466 („eins der schwierigsten soziologischen Probleme“).

[2]) Geschichte des Altertums 5. 1902. S. 363. — Auch in den Schriften von Max Wundt, Gesch. der griech. Ethik I, 1908 und Griech. Weltanschauung 1910 wird durch die Darstellung der sokratisch-platonischen Lehre als Überwindung des „Individualismus“ das Problem angedeutet.

[3]) A. a. O. S. 132.

[4]) Gesch. der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt² 1912 II. S. 108ff., vgl. S. 199. Trotz philosophisch-kritischer Be-

vielen — ismen, die leicht das Problem verschleiern, das wir in seiner Bewegung sehen müssen, um es zu verstehen. Pöhlmann kommt ja auch zu dem Resultat, dafs das Zusammenfallen von Individual- und Sozialprinzip, „eine leere Abstraktion“ ist, eben weil er von der leeren Abstraktheit moderner Begriffe aus Plato unbewufst den modernen Lesern mundgerecht macht. Alle stehen ja mitten in den grofsen Bewegungen, die durch die Schlagwörter „Individualismus“ und „Sozialismus“ angedeutet werden; sie sollen einen Gegensatz bedeuten, der, wie Theobald Ziegler sagt, heute alle Lebensgebiete durchzieht.[1])

Bei Plato finden wir weder das, was wir „Individualismus“, noch das, was wir „Sozialismus“ nennen. Es sind das komplizierte moderne Begriffsgebilde mit vieldeutigem Inhalt[2]); und doch steht Plato gegenwärtigen Bewegungen nahe in den allgemeinen Tendenzen und Gedankenbewegungen, die in diesen Begriffen zum Ausdruck kommen. Die Frage: wie verhält sich der einzelne Mensch zur Allgemeinheit, ist zugleich eine ewig menschliche Frage. Sie verbindet die Dichter der alten Tragödie mit den Dramen Hebbels, Ibsens und Hauptmanns. In der Form einer neuen Wissenschaft ersteht das Problem der „Politeia“ in der üppig emporschiefsenden Literatur der Soziologie. Auf ein Wort Carlyles, dafs es ein Privilegium der Törichten ist, von den Weisen regiert zu werden, bezieht sich O. Ammon und fordert in seiner sozialaristokratischen Gesellschaftsordnung, ohne sich der vielfachen Übereinstimmung mit Gedanken Platos bewufst zu sein, „Geist, Talent, Bildung und Charakter“ in ihre unverjährbaren Rechte „wieder“ einzusetzen.[3]) In bewufster Übereinstimmung mit Plato schreibt

---

anstandung soll der Wert des reichhaltigen Pöhlmannschen Werkes als Geschichte der sozialen Frage von volkswirtschaftlich-historischen Gesichtspunkten aus nicht unterschätzt sein.

[1]) Individualismus und Sozialismus. Dresden 1901. S. 23.

[2]) Vgl. z. B. Dietzels Art. „Individualismus“, Handwörterbuch der Staatswissenschaften 5. Jena 1910 und Eisler im Wörterbuch der philos. Begriffe.

[3]) Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen. Jena 1896.

ein Karl von Manteuffel „Sozialaristokratische Ideen".[1]) Das seien nur zwei Beispiele aus der vielfachen Bewegung und Literatur, in der die Herrschaft der „Intellektuellen" im Interesse der Allgemeinheit oder im Interesse einer Kultur gefordert und begründet wird. Andererseits wird durch sozialistische Schriften, wie z. B. die „sozialbiologischen" von R. Goldscheid mit ihrem programmatischen Thema „Höherentwicklung und Menschenökonomie" die Komplizierung des Problems seit Plato gekennzeichnet.

---

[1]) Berlin 1896.

III.

Individuelles und Allgemeines in Plato selbst; das Werden der „Politeia".

Wie verhält sich das Einzelwesen zu der andern Welt? Dies Problem ist für Plato wie für jedes Lebendige schon mit dem Eintritt ins „Dasein" gegeben.

Für den, der einem alten aristokratischen Geschlecht entstammte und im Bewufstsein des *θεῖον γένος* aufwuchs, aber in einer Demokratie geboren wurde, war diese Frage schon hinsichtlich ihrer praktischen Lösung von vornherein sozusagen schärfer formuliert, als für den Sohn eines athenischen Ruderknechts. Für diesen genügte fast die Kraft seiner Arme und seiner Stimme, um diese Frage zu lösen. Und doch gilt diese Stimme in der Versammlung des *δῆμος*, in der Machtoffenbarung dieser gemeinsamen Menschenwelt, ebensoviel, wie die Stimme des feinen und vornehmen Mannes, des *καλοκἀγαθός*. Du bist nicht nur ein Sohn des Ariston, Du bist auch ein Sohn der Demokratie, sagt man dem staunenden Knaben.

Als Kind seiner Zeit wächst Plato schon durch die Sprachgemeinschaft in die allgemeinen Gedankenbewegungen hinein. Die tausendfachen Eindrücke aus dem Gesamtleben einer überreichen Kultur und innerhalb dieser Kultur wieder besondere persönliche Einflüsse und Erfahrungen, fast alle nur möglichen politischen Verfassungsformen, die in buntem Wechsel vorüberziehen, werden von einem starken Eigen-Leben und -Denken absorbiert und arbeiten an dem Problem der Politeia. Der Frage nach der Möglichkeit einer vernünftigen Verfassung und Verwaltung der Stadtgemeinde liegt die Frage der Wirklichkeit zu Grunde: worin hat die Herrschaft Einzelner ihre

Berechtigung? „Nichts Gutes (*ἀγαθόν*) ist die Herrschaft Vieler“, lernte der Knabe aus den „besseren“ Kreisen der athenischen Gesellschaft schon bei seinem Musiklehrer; und Homer sagt, Zeus gibt die Berechtigung Führer zu sein dem, den die Fürsten, die *ἄριστοι,* als *θεῖος ἀνήρ,* als zum König geeignet betrachten. Der letzte König der Athener aber, der dieses Namens würdig erschien, hat sich für das gemeinsame Wohl geopfert. In der Herrschaft der vielen *ἄριστοι* sah nun Solon keine wirklich gute, keine Herrschaft der Besten; denn sie suchten nur ihren Eigenbesitz zu vermehren. Liegt denn im bloſsen Mehrbesitzen und Mehrgenieſsen eine Berechtigung zur Herrschaft? Der zum Herrschen wirklich Fähige aus jedem Stande sollte die Möglichkeit haben, in einem öffentlichen Amt seine Fähigkeiten zu entfalten. Das war die Forderung der vollendeten Demokratie.

Der körperlichen Tüchtigkeit, im Wettkampf der Einzelnen stärker (*κρείττων*) zu sein, ist jetzt die musische Bildung zur Seite getreten. Die Kunst der Rede, in der sich Klugheit und Einsicht offenbart, war schon bei Homer als viel vermögende Kunst in hoher Schätzung. Jetzt aber, in der Demokratie, wo das Mittel der Herrschaft im Gewinnen der einzelnen und vielen Stimmen liegt, ist die bedeutende fesselnde Rede, welche die Gedanken der Vielen bestimmt, mehr wert, als körperliche Tüchtigkeit und Besitz. Der „göttliche Mann“ ist nun der, der im Besitze dieser Weisheit ist oder sie zu lehren versteht und damit die Wege zur Betätigung und Macht im Gemeinwesen eröffnet.[1])

So kommt der Sohn aus dem aristokratischen Hause zu Sokrates, einem treuen Sohn der demokratischen Verfassung, dem Mann aus dem Volke, der an alle in gleicher Weise heranging, immer an das, was gang und gäbe war, seine

---

[1]) *Νέος ἐγώ ποτε ὢν πολλοῖς δὴ ταὐτὸν ἔπαθον, ᾠήθην, εἰ θᾶττον ἐμαυτοῦ γενοίμην κύριος, ἐπὶ τὰ κοινὰ τῆς πόλεως εὐθὺς ἰέναι* ... Plat. Ep. 7, 324 B. Die Echtheit oder doch Brauchbarkeit als Quelle ist für den 3. 7. und 8. Brief durch C. Ritters Untersuchungen wieder wahrscheinlicher gemacht, vgl. auch Ritter, Platon. München 1910; mehr eine gute Zusammenstellung der Tatsachen, als Platons Biographie. Vgl. ferner Ritters Inhaltsdarstellungen zu Platon. Schriften und „Die politischen Grundanschauungen Platos“ (Philologus 1909).

Reden anknüpfte und möglichst viele fähig machen wollte, sich im öffentlichen Leben zu betätigen (*τὰ πολιτικὰ πράττειν*).[1] Hier tut sich nun dem Jüngling ein neuer Gegensatz zwischen dem Einzelnen und der großen Menge auf, er lernt ein Herrschen und eine Herrschaftsberechtigung der inneren Vornehmheit (*μεγαλοπρέπεια*) in seinem Meister kennen, und der Begriff der Vortrefflichkeit, der *καλοκἀγαθία*, bekommt für ihn einen neuen und reicheren Inhalt.

Wie der berühmte Protagoras und die andern grofsen Begründer des wissenschaftlichen Zweifels warf dieser sonderbare Heilige, der sich allerdings nicht bezahlt machte, in seiner eigenen Weise dieselben Fragen auf: Was ist überhaupt gerecht, was ungerecht, was Polis, was Politikos, was ist Herrschaft unter Menschen und über Menschen, was ist eine Herrschernatur und ein zum Herrschen geeigneter Mann?[2] Aber Sokrates bleibt nicht beim theoretischen Zweifel mit seinen Gründen für und wider (*δίσσοι λόγοι*) stehen, durch die es möglich ist, das Gerechte, das ist aber nach griechischem Sprachgefühl auch das Richtige und Berechtigte, zur Sache des Redegewandteren und Stärkeren zu machen und das Schlechte je nach Belieben des Einzelnen gut erscheinen zu lassen. Sokrates sieht die praktischen Folgen des grundsätzlichen Zweifels im Mifsbrauch der Rhetorik. Er liebt die bestehenden Gesetze als den Ausdruck des Allgemeinwillens, des *κοινὸν τῆς πόλεως*, die Gesetze, unter denen seine Vaterstadt grofs geworden ist und lehnt alle gewaltsamen Neuerungen ab; und doch sieht er das Grundübel der vielgepriesenen „Freiheit und Gleichheit“, der *ἐλευθερία* und *ἰσονομία* der Demokratie in dem *αὐτοσχεδιάζειν* in dem oberflächlichen politischen Dilettantentum.[3] „Wer seine Sache nicht versteht, ist weder ein Feldherr noch ein Arzt, auch wenn er von allen Menschen dazu gewählt wird“. (Xen. Mem. III, 1, 5.)

---

[1]) Vgl. Xen. Mem. I, 6, 15. IV, 1, 3; 6, 15. — (*διὰ τῶν δοκούντων τοῖς ἀνθρώποις ἄγειν τοὺς λόγους*).

[2]) *τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικός*; Xen. Mem. I, 1, 15.

[3]) Vgl. Kriton 50 ff. Xen. Mem. III, 5, 21. *αὐτο-σχεδιάζειν* eigtl. soviel wie ‚sich selbst leicht und schnell ein Flofs bauen und sich darauf dem Meer anvertrauen‘.

Da kommt Platos Bruder, der noch nicht 20 Jahre alte Glaukon und will schon eine einflußreiche Stellung in der Stadt einnehmen (προστατεύειν τῆς πόλεως). Sokrates fragt, was für Wohltaten er denn der Stadt erweisen will. Glaukon schweigt. Er hat überhaupt kein Ziel (σκοπός) das er hören lassen kann, wohl nur das, einen Namen zu bekommen (III, 6). Die Einsicht des Nichtwissens bei jedem Einzelnen zu wecken, durch das Suchen nach dem richtigen Begriff einer ἀρετή, einer Tüchtigkeit, eine grofse Zielvorstellung zu geben und damit Ziele für die Entwicklung der eigenen Fähigkeiten gegenüber der Ziellosigkeit der individuellen Willkür, das ist das Ziel dieses grofsen Erziehers.[1]) Die, welche sich selbst kennen, kennen auch ihre eigenen Obliegenheiten (IV, 2, 26). Die natürlichen Anlagen der Einzelnen sind, trotzdem sie in den gleichen Sitten, Gebräuchen, Gewohnheiten und Gesetzen (νόμοι, ἔθη) aufwachsen, nicht gleich. Das von Natur vortreffliche Wesen (ἀγαθὴ φύσις), das sich in schneller Auffassung, gutem Gedächtnis und guter Verwendung des Gelernten im öffentlichen Leben zeigt, bedarf am meisten der Erziehung.

Sokrates fordert zunächst die Arbeit des Einzelnen an sich selbst. Er bekämpft wie Hesiod sodann alles Drohnenwesen überhaupt (ἀεργίη). Darin zeigt er sich als wahrer Volks- und Menschenfreund (δημοτικός und φιλάνθρωπος). Einfältig sind die Reichen, die hochmütig meinen, der Bildung nicht zu bedürfen. Sie sind ja ohne Bildung nicht imstande, nützlich und schädlich zu unterscheiden (διαγιγνώσκειν).[2]) In der Weisheit aber unterscheidet sich nicht der von den Übrigen, der wie Euthydem recht viel „Schriftliches zusammengelesen" hat und den Vielen zu imponieren versucht; und das Prahlen, alles „aus sich selbst" zu können (ἀπὸ ταὐτομάτου), dient nicht dazu, ein vortrefflicher Mensch zu werden. Wichtiger, als Redegewandtheit und Geschäftigkeit (λεκτική und πρακτική) ist das Einpflanzen der σωφροσύνη, der „Gesundsinnigkeit" (wie Paulsen in seiner Ethik übersetzt), der vollkommnen Selbstbeherrschung. Es gibt keinen, der zugleich σοφός und

[1]) Es darf nicht übersehen werden, dafs das überaus wichtige Moment der Zielvorstellung in dem εἰδέναι liegt, das zur ἀρετή erforderlich ist, und ἐπιστήμη ist auch „eine Sache Verstehen" = Können.

[2]) Vgl. Apol. 36 C. Xen. Mem. I, 2, 56 ff. IV, 1, 5. II, 7.

ἀκρατής wäre. Die *σωφροσύνη* ist aber nicht nur durch *μάθησις* sondern auch durch *μελέτη* und *ἄσκησις* zu erwerben. Der Umgang mit tüchtigen Menschen dient zur Übung in der Tüchtigkeit (*ἡ τῶν χρηστῶν ὁμιλία — ἄσκησις τῆς ἀρετῆς* I, 2, 19 ff.).

Was im kleinen Kreise der Freunde und des Hauses gilt, dafs Zusammenstimmen und Zusammenwirken notwendig ist, dafür ist auch im allgemeinen Verbande der Polis zu sorgen.[1]) Von Natur sind die Menschen einander zugetan, denn sie bedürfen einander, haben Mitleid und nützen sich durch Zusammenarbeiten (*συνεργεῖν*). Wo es sich um Zählbares, Mefsbares und Wägbares handelt, haben sich die Menschen unter einer allgemeinen Norm geeinigt. Das Auseinandergeraten (*διαφέρεσθαι*), wobei die Menschen zornig werden und in Streit geraten, beginnt bei den Fragen nach gerecht und ungerecht, schön und häfslich, gut und schlecht, da ist die richtige Entscheidung so schwer.[2]) So ist anderseits das Leben der Menschen ein Kampf. Dafs der Stärkere über den Schwächern herrscht, ist eine allgemeine Erfahrungstatsache (II, 1, 12).

Ein Held und ein Herrscher ist aber nur der, welcher sich selbst beherrscht, einer, der das richtige Bild (*εἶδος*) hat und zu bestimmen weifs, wodurch das einzelne Tapfere, Gerechte und Heilige tapfer, gerecht und heilig ist, und von dieser Einsicht aus sich und andere beherrscht (der *ἐγκρατής* ist auch *ἀρχικός* II, 1). Das ist die wahre Mannhaftigkeit (*ἀνδρεία*), die nicht in der rohen Überlegenheit eines Athletentums sich zeigt, sondern eine Tapferkeit der Seele ist (*καρτερία τῆς ψυχῆς*). Herrenmenschen (*δεινοί*) sind die, die auch standhalten im Kampf gegen die Begierden.[3]) Das ist die wahre Autarkie, Selbständigkeit und *ἐλευθερία*, und das Beherrschtwerden von Begierden die schlimmste Knechtschaft.

---

[1]) Den Aristarchos fordert Sokrates auf, seine Hausgenossen vernünftig zu beschäftigen (II, 7). Dieser Kern des xenophont. Berichtes wird wohl auch sokratisch sein. — *ἡ . . τῶν ἰδίων ἐπιμέλεια πλήθει μόνον διαφέρει τῆς τῶν κοινῶν*. Auch des Protagoras Mathema ist *εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων* dann *περὶ τῆς πόλεως* und *ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθούς*. (Prot. 318 E—319 A.)

[2]) Eutyphr. 7 B ff. Xen. Mem. II, 6, 21.

[3]) Laches 191 D. 192 B ff.

Durch die Freiheit unterscheidet sich der Mensch vom Tier und dem Ungebildeten, der Sklavenart (ἀνδραποδώδης = ἀμαθής). Der Tyrann, der in seinem Bedürfen dem ärmsten Schlucker gleicht, gehört zum Pöbel (εἰς δῆμον θήσομεν). Der Selbstgenügsame ist wirklich reich; und „ein viel gröfseres Gut wirst Du Dir erwirken, wenn Du die Seele von Torheit befreit hast, als den Leib von einer Krankheit".[1])

So entsteht ein neues Bild des Schön- und -Guten. Solche wirklich „Gebildete" machen nicht nur sich selbst, sondern auch andere Menschen und Stadtgemeinden glücklich (IV, 12). Die Menschen wollen auch von denen am ersten sich überreden lassen und denen gehorchen (πείθεσθαι), die sie für die besten halten. Warum sollten nicht die καλοικἀγαθοί zu ihrem eigenen und der Stadt Nutzen gemeinsam die Ämter verwalten (τῶν πολιτικῶν τιμῶν κοινωνούς ...)?[2])

Ein zum Herrschen Berufener besitzt die Weisheit, den richtigen Mann an die richtige Stelle zu setzen, jedem zu geben, was ihm zukommt (τὰ προσήκοντα = δίκαια) und jeden damit zu verpflichten, das Seine zu tun.[3]) Voraussetzung für den schönsten Vorzug und die gröfste Kunst, die βασιλικὴ τέχνη ist die gründliche Vorbildung und Sachkenntnis des Staatsbeamten. Er bedarf so gut wie jeder Bildhauer und Steuermann, ja seiner gröfseren Aufgabe entsprechend in noch viel gröfserem Mafse der Ausbildung in seiner Kunst und der Erziehung zur Tüchtigkeit.

Die Erziehung, deren Fragen damals seit dem Auftreten der Sophisten vielleicht nicht minder lebhaft erörtert wurden, als heute, stellte sich dem jungen Plato als die grofse Macht dar, wodurch die Allgemeinheit den Einzelnen leitet und beherrscht. Bei jedem Wort und Werk prägen Amme, Mutter, Hauslerer, Vater, Lehrer und dann die Polis es ein: Das ist

---

[1]) Hipp. min. 373 A.

[2]) Xen. Mem. II, 6, 24. III, 3, 9; 9, 3. (Prinzip der Arbeitsteilung.)

[3]) Xen. Mem. III, 1, 7 ff.; 2. 3. IV, 2, 11. IV, 7, 1. Vgl. Gorg. 507 B. Das τὰ ἑαυτοῦ πράττειν der „Politeia", auf das man besonders den „Individualismus" Platos gründet, ist schon alte Solonische Weisheit (vgl. Hirzel, R. Themis, Dike Lpz. 1907 S. 195 ff.) ja, schon Grundsatz des Konfuzius und Tszĕ-Tszĕ. Vgl. Grube in Kultur d. Gegenwart (Allg. Gesch. d. Philos.) S. 85.

gerecht, das ungerecht, das tu, das lafs! Und durch die Musik suchen sie einen schönen Rhythmus und Harmonie in das ganze Leben zu bringen.[1]) Zwar ist die rein vitale Kraft, die *φύσις*, ein starkes Ding und reifst sich zum Unheil des Ganzen los, sobald der erzieherische Einflufs aufhört. Eine grofse Anzahl Menschen ist auch zu stumpf und zu träge (*βλακότερος*), um sich bilden zu lassen. Sie sind der Einsicht nicht zugänglich. Solche wandten sich von Sokrates ab.[2])

Plato aber gab sich dem Einflufs dieses Mannes hin, in dem sich die reiche Bildung der perikleischen Zeit, die *παίδευσις* von ganz Hellas, mit alter solonischer Weisheit verband.[3]) Es vollzog sich in Plato eine Entscheidung, wie sie der weise Prodikos in den „Horen" von Herakles erzählte, die grofse Wandlung, die wir aus der Leidenschaft einer gewissen Überzeugung im „Gorgias" spüren. Hier wendet er sich von dem breiten bequemen Wege, durch Köderung und Bezauberung der Massen die eigne Herrschaftsstellung zu begründen, ab und wendet sich dem steilen Weg der wirklichen (nicht „scheinbaren") Tüchtigkeit zu, die einen wirklichen Vorzug vor andern (*ἀρετή*) begründet.[4]) Diese Tüchtigkeit aber hat das *ἀγαθόν* und *καλόν* zum Ziel, ohne heimlich zu erwägen, ob es Lust oder Schmerz mit sich bringt. „Man kann wohl das Angenehme des Guten wegen tun, aber man mufs nicht das Gute des Angenehmen wegen erstreben." Was für ein gröfstes Gut für die Menschen ist Dein Ziel? An die Stelle eines allgemeinen Grundsatzes und eines allgemeinen Zieles (*πρὸς τὸ βέλτιστον*) setzt nun der Redner das individuelle Belieben und das egoistische Ziel (*ἕνεκα τοῦ ἰδίου τοῦ αὐτῶν ὀλιγωρῦντες τοῦ κοινοῦ*). Die demokratische „Freiheit" ist ihm

---

[1]) Prot. 325 C ff. 326 B.

[2]) Xen. Mem. I, 2, 24 ff. IV, 2, 28 ff.

[3]) Aus den Fragmenten der 7 Weisen liefsen sich schon Kerngedanken der Politeia herausheben, vgl. Diels II S. 518 ff.

[4]) Die *ἀρετή* eines jeden (*καὶ σκεύους καὶ σώματος καὶ ψυχῆς καὶ ζώου παντός*) entsteht durch *τάξις*, *ὀρθότης*, *τέχνη*, *κόσμος*. Gorg. 506 DE. Der englische Kommentator der „Politeia" Adam gibt *ἀρετή* durch „excellence" wieder. Dafs unser Wort „Tugend" irreführend ist, hat auch M. Wundt in seiner Gesch. d. griech. Ethik wieder hervorgehoben. Homer wendet *ἀρετή* noch auf die schlimmsten der Freier an, *δ* 629.

das jedem freistehende Mittel zum Zweck. Hast Du nur die Gabe durch Reden die Masse zu überreden, so machst Du Dir jeden einzelnen, Arzt, Turnlehrer, Geldmann zum Sklaven. Es gilt nur den Schein zu erwecken, als wisse man mehr als die Wissenden, die Sachkundigen. Es gehört dazu ein gewisses Ausprobiert-haben, wie man sich Gunst verschafft und Lustgefühl bei den Zuhörern erweckt. Es kommt da weniger auf Kunst, als auf eine gut zielende Seele an, die die Anlage hat, recht unverfroren und mit der Prätension der Überlegenheit mit den Menschen zu verkehren. Das Ziel (*στοχάζεσθαι*) ist das *ἡδύ*, das, was dem Einzelnen im zoologischen Sinne angenehm ist; das mufs die Menge nur heraushören.[1])

So ist die Rhetorik für die Seele, was für den Leib die Kochkunst ist. Sokrates und Plato sagen nun: Die grofse Menge (*τοὺς πολλούς*) lasse ich beiseite; denn ich mache mir klar, dafs nur ein einzelner, der, mit dem ich rede (*πρὸς ὅν ... ὁ λόγος*), seine Stimme abgibt; mit den Vielen unterrede ich mich nicht. So tritt der Dialogos mit seinem individualisierenden Charakter der Massenwirkung durch die politische Rede entgegen. „Die Liebe zum Demos in Deiner Seele widersteht mir." Es sind zwei Bereitschaften (*παρασκευαί*) in der Seele, eine zur Lust und eine zum Besten, das sich durchkämpfen mufs. Wo ist ein Mensch, Freier oder Sklave, der schon durch Dich besser gemacht ist? Du hast kein Werk aus dem kleinen privaten Kreise (*ἰδιωτεύων*) aufzuweisen und versuchst, im grofsen Kreise der Öffentlichkeit (*δημοσιεύων*) etwas auszurichten?![2]) So setzen die wahren *φιλόσοφοι* dem Einzelnen das allgemeine Ziel, besser, tüchtiger zu werden, und dadurch üben sie ihre Herrschaft aus, dafs sie den Einzelnen auf dieses Ziel hinweisen als wahre Führer der Seelen (*ψυχαγωγοί* und *πολιτικοὶ εὔλογοι*). Dieser Psychagogie gegenüber ist die Demagogie die Ungerechtigkeit, das gröfste Übel (469 D). In ihrer Spekulation auf die Masseninstinkte gibt sie dem Einzelnen nicht sein Recht, wie Sokrates selbst im Feldherrnprozefs erlebte. Die Redefreiheit, das Recht des Einzelnen dient auch zur Unterdrückung des Einzelnen.

---

[1]) Vgl. Gorg. 480 B ff. 499 E. 500 A. 502 E. 452 D—465 D.

[2]) Gorg. 474 A. 513 C—515 B.

Die *δικαιοσύνη*, die jedem das Seine gibt, die richtige Ordnung, ist das Ziel, auf das der Einzelne hinblicken mufs (*σκοπὸς πρὸς ὃν βλέποντα δεῖ ζῆν*). Ohne Selbstbeschränkung ist kein gemeinsames Leben, keine Selbsterweiterung in der Liebe möglich (*ἀκόλαστος = ἀκόσμητος = κοινωνεῖν ἀδύνατος*), wie schon die Weisen sagen, dafs ein gemeinsames Band (*κοινωνία*), Liebe, Ordnung, Mafs und Rechtlichkeit Himmel und Erde, Götter und Menschen zusammenhalte. So stellt sich das Gesetz der richtigen Zuerteilung (*δικαιοσύνη*), das Kallikles als Konvention der Schwächeren zur Unterdrückung der von Natur Stärkeren bezeichnet, als eine Ordnung des ganzen Kosmos dar.[1])

Nicht der, welcher mehr zu haben sucht als die Vielen und von ihnen abhängig ist in seinem Bedürfen (*πλεονεκτεῖν*), sondern der Stärkere, der zugleich besser ist, in sich geordnet, Herr seiner selbst und seines Begehrens, der unterscheiden kann zwischen guten, förderlichen und minderwertigen, schädlichen Freuden, ist der wirklich Stärkere und Herrschende. Ein solcher Selbstherrscher (*ἐγκρατής*), der nicht in der äufseren Habe sondern im innern Sein seine Kraft hat, ist zur Herrschaft über andere berufen und berechtigt. Es ist dies kein schimmerndes Paradoxon (*οὐδὲν ποικίλον*), wie das Wort vom Recht des Stärkeren und vom Zerbrecher der alten Gesetzestafeln (*διαῤῥήξας ... νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας*) sondern eine alte von den meisten Menschen bisher zugestandene Wahrheit, ein allgemeines Werturteil (würden wir sagen), dafs Unrecht tun häfslicher ist als Unrecht erfahren, sich selbst bezwingen der gröfste Sieg. Dadurch erhebt sich der Mensch über das Tier und Sklavenart. Das ist eine alte und doch wieder neue Weisheit gegenüber der Scheinweisheit der Sophisten. Es gilt eine neue unwiderlegliche Bestimmung (*ὅρος*) zu finden, wer ein gerechter Herrscher zu nennen ist und wer ein gerechter Untertan, d. h. einer, der richtigerweise über sich herrschen läfst.[2]) Die Art der Stadtgemeinde-Verfassung ist die Erzieherin der Menschen.[3])

---

[1]) Gorg. 507 E—508 A. 483 A ff.

[2]) Vgl. Gorg. 491 D f.

[3]) Menex. 238 C.

So tritt Plato im Dienste des neuen Ethos seiner Dialoge wie Isokrates im Dienste seiner gereinigten Rhetorik dem rhetorischen Betriebe seiner Zeit entgegen, der immer mehr zum bloſsen politischen Machtfaktor in allen Augenblicksfällen ausartete. Es ist indes nicht richtig, Plato im Gegensatz zur Sophistik oder zu den jungen Sophisten überhaupt zu sehen. Er hat seine bestimmten Sympathien und Abneigungen, trotz der groſsen Verallgemeinerung später im „Sophistes". Er steht mitten in der allgemeinen Bewegung. Die Frage nach der besten Verfassung bewegte damals jedermann.[1]) Allgemein im Umlauf waren Entwürfe von Zukunftsstaaten. Vom „Wolkenkukuksheim" und den „Ekklesiazusen" versetzt uns niemand besser als Aristophanes ins wirkliche Athen. Den Zukunftsbildern gegenüber, die zumeist von individuellen Wünschen ausgemalt sind und gemeinsam egoistischen Interessen dienen, tritt bei Plato neben dem Utopischen stärker die Annäherung an das hervor, was wir normative Wissenschaft nennen. Nach dem Zusammenbruch der Demokratie nimmt auch Plato teil an der allgemeinen „Mode", wie Beloch es nennt, für spartanische Zucht und Sitte sowie für Alt-Athen zu schwärmen. Darin offenbart sich ein „Retournons à la nature" auch in dieser „Aufklärungszeit", am stärksten in der kynischen Richtung. Bei aller Abhängigkeit von der ganzen Bewegung finden wir bei Plato eigentümliche Aneignungen und eigentümliche Gegensätze.

Von seinem aristokratischen Empfinden aus bekämpft er das geschäftsmäſsige Betreiben der Philosophie, aus sittlichem Gefühl heraus den Miſsbrauch der Rhetorik zum Menschenfang und egoistischen Zwecken überhaupt und von seinem philosophischen Gewissen aus die im Nominalismus wurzelnde Alleswisserei und das Universalkünstlertum, wie es Gorgias und Hippias repräsentieren, und die Auflösung aller Wertbegriffe und ewigen Ziele in flüchtige Impressionen, Meinungen und Opportunitäten.

Vom trefflichen (*βέλτιστος*) Prodikos konnte Plato z. B. aber auch lernen, daſs dem Weisen mehr zukommt, als dem

---

[1]) Ein anschauliches Bild gibt z. B. Euripides Hiket. 404 ff. Vgl. auch schon Herod. III, 80 ff.

Ungebildeten, dafs zu unterscheiden ist zwischen wohlbegründeter Freude und sinnloser Begierde (χαρὰ εὔλογος und ἡδονὴ ἄλογος)[1]. Sicherlich sind auch die „Umstürzenden Reden“ und „Antilogikoi“ des Protagoras nicht spurlos an Plato vorübergegangen. Denn Protagoras legt in den einzelnen Menschen die Bestimmung und Entscheidung über die Tatsachen (ὅρος und κρίσις πραγμάτων) und damit die Macht des Umgestaltens.[2]) In dem Plan der völligen Umgestaltung der gegebenen Lage geht Plato über Sokrates hinaus.

In den Fragmenten des Sophisten Antiphon finden wir manche Sätze, die unmittelbar auf Gedanken der Politeia hinweisen. Durch ihn scheinen neue Ausdrücke, wie διάθεσις (wohl früher nur bei Medizinern), διάνοια und διακόσμησις für das psychische Leben in Gebrauch gekommen zu sein,[3]) vielleicht auch das Wort ἀκοινώνητος „ungesellig“. Er schreibt „über die Einigkeit“ (ὁμόνοια) und fordert nicht nur vom Haus und der Polis, sondern von jedem Einzelnen Einstimmigkeit mit sich selbst; denn der Mensch ist im Kampf mit sich selbst, mufs die Augenblicksfreuden einzäunen und sich selbst beherrschen. Das Wichtigste unter Menschen ist Erziehung. Er bringt das Bild vom Samen und dem Erdreich. Die Lebensweise und der Charakter des Menschen mufs sich notwendigerweise nach seinem Umgang entwickeln. Nichts Schlimmeres gibt es für die Menschen, als die Anarchie, darum haben sie von vorneherein die Kinder daran gewöhnt, über sich herrschen zu lassen und das Befohlene zu tun, um das grofse Umwerfen (μεταβολή) zu verhüten.

Die aristokratischen Tendenzen wird der persönliche Einflufs des älteren Verwandten, des Sokratesschülers und aristokratischen Sophisten Kritias in Plato erhalten haben. In diesem „Laien unter den Philosophen und Philosophen unter

---

[1]) Diels II. S. 562 ff.

[2]) ibid. S. 524 ff. — ἐν τῇ παιδείᾳ ἀπὸ ἑτέρας ἕξεως ἐπὶ τὴν ἀμείνω μεταβλητέον. Im Hinblick auf die πράγματα und die Polis sind dem Menschen nur die brauchbaren „Fiktionen“ (φαντασίαι) einzuimpfen. Theait. 166 D ff.

[3]) Diels II. S. 587 ff. Die engl. Kommentatoren der Politeia geben διάθεσις mit „frame of mind“ wieder, das wiederum an Diltheys „Struktur der Seele“ erinnert.

den Laien", wie es hieſs, verband sich mit musischer Bildung ein Herrscherwille, der rücksichtslos seine Pläne verfolgte, das θυμοειδές (vgl. ἰταμότης πρακτική), das der reine Philosoph sicher bewunderte. Kritias verkündet, daſs ein tüchtiger Charakter sicherer ist, als ein Gesetz; „den könnte wohl kein Redner jemals ins Gegenteil umkehren". Gar kein Leben erschien ihm besser, als ein schlechtes („inferiores"), kümmerliches Leben. „Mancherlei Verlangen (ἔρωτες) gibt es im menschlichen Leben, ich möchte nur den Glauben an einen wohlbegründeten Ruhm haben."[1]) Die Volksherrschaft schien ihm unerträglich.

Seinen und zugleich Platos Gedanken sehr nahe steht die pseudo-xenophontische Schrift „Athener-Verfassung".[2]) Allgemein (ἐν πάσῃ γῇ) ist „das Beste" gerade entgegengesetzt der Volksherrschaft, heiſst es hier; denn in den Besten ist Zuchtlosigkeit und Ungerechtigkeit in geringstem Maſse, am meisten aber gründlicher Eifer für das Tüchtige; im Volke aber am meisten Torheit, Bildungslosigkeit, Unordnung und Nichtswürdigkeit. Jetzt kann jeder beliebige Nichtsnutz (πονηρός) auftreten und für sich und seines Gleichen „das Gute" ausfindig machen. Das Gute ist dann eben das Wohlwollen dieses Nichtsnutzes, der für den Pöbel spricht; denn das nützt diesem mehr, als der wirkliche Vorzug und die Weisheit des Tüchtigen — und sein Übelwollen (κακόνοια). Unter solchen Zuständen (διαιτήματα) kann eine Polis unmöglich die beste sein. Das Volk will sich nicht unterordnen, auch wenn die Polis gut verwaltet ist, sondern nur frei sein und herrschen (I, 5—8). Sie glauben garnicht, daſs der Vorzug der Tüchtigkeit ihnen zum „Guten" gewachsen ist, sondern meinen, zu ihrem Nachteil. Einige haben anerkannt, daſs es im Volke Leute gibt, die von Natur nicht zum Pöbel gehören. Dem Volke selbst ist ja die Demokratie zu verzeihen; denn jeder kann auf ein gewisses Mitverständnis (συγγνώμη) rechnen, der sich selbst gut behandelt sehen will (II, 19 f.). Was die Verhältnisse in Athen anbetrifft, so helfen alle kleinen Mittel und Ausnahmegesetzchen nicht, um die Lage zu bessern, wenn die Demokratie

[1]) Diels II. S. 607 ff.

[2]) Wenn Emil Müller in dem Sokrates-Werk des Inselverlags Leipzig 1911 II. S. 399 wie schon Aug. Boeckh für die Autorschaft des Kritias eintritt, so beweist das jedenfalls die nahe Verwandtschaft.

unangetastet bleiben soll (III, 8 f.). — Diese realpolitischen aristokratischen Tendenzen zeigen sich nun bei Plato durch den Umgang mit Sokrates vertieft. Dieser sieht in der Demokratie an und für sich die Möglichkeit gegeben, dafs die Tüchtigen auch zu Beamtenstellen kommen. Denn die demokratische Verfassung war die Bedingung, dafs sich der Einzelne unabhängig von Geburt und Besitz über den Demos erhob. So lange Plato noch versuchte sich mit der bestehenden Verfassung auszugleichen, konnte er es nur im Sinne einer geistesaristokratischen Auffassung. In Solon sah er das Vorbild eines Herrschers, der das Heil der Polis höher schätzte, als die habgierige Vermehrung des eigenen Besitzes.[1]) In Perikles schien — abgesehen von seinem Mifsbrauch der Rhetorik —, eine Herrschaft des Tüchtigsten bei demokratischer Verfassung verwirklicht. Plato lehnt es ab, dafs Geburt und Abstammung (*βελτίων καὶ ἐκ βελτιόνων*) an sich schon eine Arete, einen Vorzug begründen. „Für einen Mann, der etwas zu sein glaubt, gibt es nichts Schmählicheres, als sich nicht durch sich selbst für geehrt zu halten, sondern durch den Ruhm der Vorfahren.“ Ein Anderes ist edel und vortrefflich (*γενναῖον* und *ἀγαθόν*), als der blofse Selbsterhaltungstrieb, und der Trieb, sein Besitztum zu erhalten und zu vermehren. Reichtum ohne männliche Kraftbetätigung bringt keine Schönheit, ist keine Selbstbereicherung. Der tüchtige Mann soll sich mit der Verfassung ausgleichen, in der er lebt, läfst Plato den Sokrates sagen, nicht als Nachahmer, sondern urwüchsig, selbständig, gleichgestellt und gemeinsam mit den Bürgern (*αὐτοφυῶς ὅμοιος*), wenn er in Liebe zum Volk der Athener etwas Edles wirken will. Trefflich sind die Athener durch die alt angestammte Aristokratie, sagt die Aspasia im Menexenos, man nennt sie zwar Demokratie, sie ist aber in Wahrheit eine Aristokratie mit Zustimmung der Menge. Wenn auch das Volk souverän ist (*ἐγκρατὲς τῆς πόλεως*), so gibt es doch die Amtsgewalt denen, die ihm als die Besten erscheinen. Die natürliche gleiche Abstammung (*ἰσογονία κατὰ φύσιν*) zwingt uns, die Gleichheit vor dem Gesetz zu suchen (*ἰσονομίαν κατὰ νόμον*) und unter einander nur dem zu weichen, den der

---

[1]) Vgl. Aristot. *Ἀθην. Πολ.* 6.

allgemeine Ruf der Tüchtigkeit und Einsicht auszeichnet.[1]) So mochten sich wohl vornehmer denkende Naturen mit der Demokratie abfinden. Denn nach idealer Auffassung schien sie die Möglichkeit einer tatsächlichen Aristokratie in sich zu bergen. Sokrates und Plato lieben ihre Stadt Athen als aller Bürger gemeinsame Mutter und Erzieherin. Sokrates zeigt dem Kriton, dafs der Einzelne schon durch seinen blofsen Aufenthalt in einem Lande der Freizügigkeit seine tatsächliche Unterordnung unter die Allgemeinheit (*κοινὸν τῆς πόλεως*) bekundet. Du willst als Einzelner (*τὸ σὸν μέρος*) die gesamte Polis vernichten? fragen die Gesetze. Was sollte daraus werden, wenn sie von jedem Beliebigen mit seinen Privatinteressen für ungiltig erklärt werden könnten (*ὑπὸ ἰδιωτῶν ἄκυροι*)? Und doch will Sokrates, wie sein Sterben beweist, lieber dem Gott sich unterordnen, der alles weifs (und nicht, wie die Vielen meinen, das eine weifs, das andere nicht), und seinem Daimonion folgen; er will lieber, dafs die Mehrzahl der Menschen nicht mit ihm übereinstimmt, als dafs er als einzelner mit sich selbst nicht in Einklang ist (*ἀσύμφωνον.*)[2])

So denkt auch Plato. Vertieft war ferner wohl diese geläuterte aristokratische Auffassung des Lebens noch durch seine Beschäftigung mit Heraklit. Ihm gilt einer mehr als Tausende, wenn er nur der Tüchtigste ist. Er verachtet die Vielen, die keine Einsicht haben; wie die Esel wollen sie lieber Heu als Gold. Sie kennen nicht den allen gemeinsamen Logos und leben, als ob sie ihre eigene Einsicht hätten. Eine Weisheit gibt es nur, die alles durchwaltet, sowohl die aus Gegensätzen gemischte Harmonie des Kosmos, als auch die menschlichen Gesetze. Vielwisserei ist nicht Denken (*νοῦς*). Denken aber der gröfste Vorzug (*μεγίστη ἀρετή*). Die zur Einsicht Erweckten haben eine gemeinsame Welt.[3])

In der Gemeinde der Pythagoreer fand Plato nun eine *κοινωνία*, eine aristokratische Gemeinschaft von Denkenden, die ihr Leben nach ihrem Denken zu gestalten suchten, tatsächlich organisiert. Hier herrschte der Grundsatz „den

---

[1]) Vgl. Gorg. 512 D.—513 C. Menex. 238 C—239 A. 246 E—247 B. (Vgl. Thukyd. II, 65).

[2]) Kriton 50 A ff. Gorg. 482 C.

[3]) Diels I, 59 ff.

Freunden ist alles gemeinsam". Dadurch, daſs die Eigentumsordnung in diesem Kreise aufgehoben war, sah er das Grundübel des gemeinsamen bürgerlichen Lebens, das Mehr-habenwollen (πλεονεκτεῖν), das gerade bei den Herrschenden den Gemeinsinn und die wirkliche Sorge für das allgemeine Beste zerstört, in der Wurzel beseitigt. Hier sah er Philosophen, die die strenge spartanische Zucht mit reiner Gedankenarbeit vereinigten, die sich und die Ordnung des gemeinsamen Lebens einer höheren Ordnung der Dinge unterwarfen und eine nachhaltigere Reinigung von Begierden und Erdenschwere als die eleusinischen Mysterien verbürgten.

Bei den Pythagoreern fand Plato auch die zwei Momente einer aristokratischen Auffassung des Lebens[1]): die Erhebung über die Menge der Vielen, die jeder Lust des Augenblicks folgen, und die Unterordnung unter ein Bleibendes, Allgemeines. Gegenüber den wechselnden Nomoi und Verfassungen der Athener fand er in den allgemein anwendbaren Zahlbegriffen ebenso wie im Sein der Eleaten ein bleibendes Allgemeines, auf das die zum Schauen des wahren Seins Erweckten hinblickten, um danach das ganze menschliche Leben zu gestalten.

Der ist in Wahrheit ein Philosophos, der aus der Gebundenheit der Welt des Scheins, der Welt der Meinungen befreit ist und im Gedenken der ewigen Wirklichkeit des Seins sich und andere beherrscht. Ob die Herrschaft durch einen Freundschaftsbund von Philosophen oder durch einen einzelnen Tüchtigsten ausgeübt wird, bleibt im Grunde gleich. So verschlingt sich nach den Erlebnissen in Syrakus, durch die die Möglichkeit eines Philosophen-Königs zeitweise näher gerückt war, der monarchische Gedanke mit dem Gedanken an einen ganzen Herrscherstand. Denn es ist ja immer möglich, daſs innerhalb der ἄριστοι ein Einzelner wieder alle an Einsicht und Tatkraft überragt.

---

[1]) Vgl. Rp. 600 B (Pythagoras von Plato besonders wegen der überlieferten ὁδὸς βίου geliebt).

IV.

Das Verhältnis von Individuum und Allgemeinheit in Platos Denken überhaupt.

Wie verhält sich das Einzelne zu den Ideen? Diese Frage ist vielfach erörtert. Plato gibt uns im Kratylos einen Wink, wie er von der Sprache aus, die seit der Sophistik allgemein als Erkenntnisquelle benutzt wurde, den Ideen näher gekommen ist.[1] In Wahrheit würde ja einer nicht verständiger, also auch zum Herrschen mehr berufen sein, als der andere, wenn das, was jedem Einzelnen (so) erscheint, wahr sein würde. „Nun aber gilt weder für alle alles (einzelne) in gleicher Weise zugleich und immer, noch für jeden besonders und privatim (*ἰδίᾳ*) jedes Besondere; daraus folgt offenbar, dafs irgend ein festes (*βέβαιον*) Selbst-Wesen-haben des Selbigen in bezug auf die einzelnen Dinge ist.“ Aus einer gewissen Allgemeinsamkeit des Wahrnehmens, Sprechens und Urteilens innerhalb aller individuellen Verschiedenheiten schliefst also Plato auf bleibende Wesenheiten.

Das erste Bewufstwerden der Macht des allgemeinbegrifflichen Urteilens, die allgemeine Anwendbarkeit eines gemeinsamen Ausdrucks für viele Einzeldinge in vielen Einzelrelationen liefs aus den logischen Funktionen auf unsichtbare Mächte schliefsen, liefs die einzelnen Begriffe als Eigenwesen, typisch wie die Göttergestalten, erscheinen, doch gereinigt von den Mängeln, mit denen die Vielen behaftet sind, mit denen sie sich ihre Götter behaftet vorstellen. Die Einzelwesen und

---

[1]) Kratyl. 386 D ff. Die Sprache nennt er ein *διδασκαλικὸν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας*.

Einzelbeziehungen schliefsen sich gleichsam zu einer Kultgemeinschaft und zu Kulthandlungen mit ihrem Gotte zusammen. Ihm folgen sie, er ist ihnen gegenwärtig, und von ihm bekommen sie etwas mit (*κοινωνεῖν, παρεῖναι, μετέχειν*).[1])

So verschlingen sich in der „Lehre" von den Ideen Logos und Mythos, „reines" und bildhaftes Denken. (Der Mythos ist nicht nur rhetorisches Mittel zur Belehrung der Schwachen im Geist und nicht immer bewufstermafsen Ausdruck des nur Wahrscheinlichen, dazu nimmt Plato den Mythos viel zu ernst, so wie Jesus seine Parabeln.)[2]) Was wir „Begriff" nennen, würde bei Plato etwa der *ὅρος* und seine Funktion der *ὁρισμός* sein, „Grenze" und „Begrenzung", und nur der Weg zur „Idee", der mit dem der religiösen Erhebung sich verbindet.[3]) Das *εἶδος* und das An-sich (eigentlich „Nach-Seins-Mafsgabe") ist aber auf dem Wege zu unserm „Allgemeinbegriff" und „Inbegriff" und die *ἀνάμνησις* auf dem Wege zum a priori.[4])

Welches sind nun die Einzeldinge oder Einzelwesen, die sich unter einem *εἶδος* vereinigen? Es läfst sich vermuten, dafs Plato nur von allem typisch Individuellen und typisch individuellen Beziehungen Ideen annimmt. Zur Erläuterung könnten etwa die Skulpturen des Parthenontempels im Vergleich mit den reiner individualisierenden plastischen Werken Rodins dienen.

Bei der Begriffsstimmung von „Individuum", dem „Unteilbaren", müfste sich wohl ein Mittelweg finden lassen zwischen Virchow und Sigwart, die Individuum auf den lebenden Organismus beschränkt wissen wollen, und Rickert, der diesen Begriff bis auf ein eigentümlich gestaltetes Stück Kohle z. B. ausdehnen will. Dem eigentümlichen Ausdruck genauer entsprechend müfste „Individuum" auf den Gegenstand (*ὄργανον*),

---

[1]) Über *κοινωνεῖν* und *μετέχειν* mit Beziehung auf die Gottheit vgl. Phaidr. 246 DE. 253 A.

[2]) V. Brochard sagt: „je suis porté à croire que certains mythes expriment la pensée la plus intime de Platon." Études, Paris 1912 S. 48.

[3]) Aristot. Metaph. 1, 6 hat durch Gleichsetzung von *ὁρισμός* und *εἶδος* Platos Unterscheidung vielfach übersehen lassen.

[4]) Vgl. A. Riehl, Plato 1905 S. 19.

der von organischen Wesen hergestellt ist, erweitert bzw. beschränkt werden, insoweit diesen Gegenständen das Merkmal der Unteilbarkeit zukommt.[1]) Solche Gegenstände sind unteilbar, sofern sie infolge von Teilung ihren Zweck nicht mehr erfüllen können, ihr individuelles *πρός τι* durch Teilung zerstört ist. Auch in den Werken der Fertigkeiten und Kunst gibt es Individuen von der primitivsten Art bis zu den Individualitäten schönster Vollendung. —

Der Gedanke an irgend eine zweckvolle Beziehung scheint Plato geleitet zu haben, als er davor zurückschreckte, Dinge wie Haaren, Schmutz und dergl. oder vagen Gerüchen und dem bloſsen Stoffe, der sich noch „unter unseren Händen gestaltet", eine Idee (*εἶδος*) zuzuerteilen. Vom Tisch und Liegepolster gibt es aber eine Idee; Feuer und Wasser sind für den Griechen ganz lebendige, typisch individuelle Mächte, er sieht sie in lebensvollen Beziehungen, wie den Menschen als einen *ὅσιον* und *δίκαιον*. Die Ahnung des Begriffs der Gleichheit und Schönheit läſst diese Ideen Mächte werden, durch die Steine und Hölzer sowie die mathematischen Symbole zweckentsprechend angeglichen werden, das einzelne Schöne zum Vorbild des Schönen hingeführt wird. Die Ungleichheit aber bringt das einzelne Ungleiche in vorbildlich richtiger Weise auseinander.

Wie alle „Individuen", die gestaltet sind oder sich selbst und die Dinge gestalten, sieht Plato auch die Menschen immer in typisch individuellen Beziehungen und in Beziehung zum Urbild, nach dem sie gestaltet sind und zum Vorbild, nach dem sie hingestaltet werden sollen. In der Gemeinschaft der Ideen wie in der der Götter besteht nun eine „Hierarchie" bis hinauf zur Idee des „Guten", dem auch die Schönheit und Zweckmäſsigkeit einer Vase (*ἀρετὴ σκεύους*) untergeordnet ist, bis hinauf zum Gott, dem Eingestaltigen. So besteht auch unter den Menschen eine Gemeinschaft von untergeordneten

[1]) Nicht Verstümmelung, vgl. die Definition des Aristot. Metaph. 1024a; auch nicht Teilung im Sinne von Fortpflanzung. — Vgl. Virchow, Atome und Individuen (Vier Reden über Leben und Kranksein, Berlin 1862). Sigwart, Logik II. 267 und 680, bei der Erörterung des teleolog. Gesichtspunktes angedeutet, „beim Organismus (oder auch bei einer Uhr)". — Rickert, Grenzen 238ff. 258. 306. 348f.

und übergeordneten Wesen und Vorgängen. Nach dem Vorbilde des grofsen Werkmeisters (*δημιουργός*) soll eine Polis nach Möglichkeit gestaltet, von ungeordnetem Werden zu geordnetem Sein geführt werden.

„Gut sind wir wie alles andre dadurch, dafs eine Tüchtigkeit, ein Vorzug in uns entstanden ist (*ἀρετῆς παραγενομένης*)." Diese Vortrefflichkeit besteht in einer richtigen Ordnung. Wenn nun eine Ordnung (*κόσμος τις*) in einem jeden Besonderen wohnt, die eigne eines jeden Besonderen, dann repräsentiert sie ein besonderes Gutes des allgemeinen Seins (*ἀγαθὸν παρέχει ἕκαστον τῶν ὄντων*). Eine geordnete Seele macht den eigentümlichen Vorzug und das eigentümliche Gute des Menschen aus. Eine solche *ψυχὴ κοσμία* ist auch nur fähig, sich zu gesellen (*κοινωνεῖν*), denn sie übt die gesundsinnige Selbstbeschränkung und würde wohl das tun, was Göttern und Menschen zukommt (*ὅσια* und *δίκαια*). Das richtige, tüchtige Tun ist aber zugleich das Glücklichsein.[1])

Die Seele ist das vermittelnde Wesen im Menschen, das die Gemeinschaft mit der Ideen-Allgemeinheit herstellt. Sie vermag es durch ihren einsichtigen Teil (das *νοητικόν*). Durch das Einsichtige ist sie dem *θεῖον*, dem Schönen, Weisen, Guten verwandt; und in der Unterordnung der dem sterblichen Leibe verwandten Seelenteile, des „Emotionalen" (könnten wir sagen), besteht die richtige Ordnung der Seele. Sie ist das principium individuationis (*τὸ παρεχόμενον ἡμῶν ἕκαστον τοῦτ' εἶναι* Leg. 959 A) und zur Herrschaft über das leibliche Leben bestimmt. Dies hindert die Seele in ihrem Fluge nach oben hin, wo das Göttergeschlecht wohnt und hindert sie „rein zu erkennen". Nur wenn die Seele bei sich selbst ist, kann sie die geschaute vorbildliche Ordnung der Dinge in reiner Gedankenbewegung wiedererzeugen.[2])

Dazu bedarf es einer völligen Änderung (*ἀλλαγή*) einer Befreiung von den wilden Trieben, von planlosem Irren, Gedankenlosigkeit und Furcht, es bedarf einer völligen Reinigung

---

[1]) Gorg. 506 D — 507 E. Vgl. das Homerische *εὖ κατὰ κόσμον* und Menon 96 C *ὀρθῶς τε καὶ εὖ*; das griechische *εὖ πράττειν*.

[2]) *εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος*, Phaid. 66 A. Vgl. Soph. 259 E. Durch die *συμπλοκή* der Ideen entsteht für uns der *λόγος*.

von niederen Lüsten. Dadurch unterscheidet sich der, welcher nach dem Weisen strebt und seinem Gotte folgt, von den Andern, die noch im Trug der Sinne stehen und von der *πάνδημος* Aphrodite beherrscht werden. Über ihr erhebt sich der Eros zum Schönen und Guten. Der Eros ist auch ein Mittelwesen zwischen Menschlichem und Göttlichem. Er führt die Menschen zusammen (*συναγωγεύς*), macht aus zweien eins, er verbindet alle Menschen in dem Streben nach einem irgendwie Guten, nach einem Unsterblichen. Über denen, die nur auf Fortpflanzung und berühmten Namen bedacht sind, erheben sich die, deren Seele von Eros empfangen hat, um irgend eine wirkliche Tüchtigkeit (*ἀρετή*) zu gebären. Die gröfste und schönste Tüchtigkeit ist die, welche auf durchgreifende Ordnungen von Stadtgemeinden gerichtet ist, ihr Name ist weise Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit.[1])

Nun zeigt aber die Wirklichkeit, dafs nur wenige vom Gott wirklich ergriffen sind, in sich eine Neuordnung hergestellt haben (*ἐγκρατεῖς καὶ κόσμιοι*) und daher zum Ordnen der Städte berufen sind. Sie stehen einsam unter denen, die das Leibliche, Geld und Ehre lieben und mit diesem Streben das wirkliche Menschenleben beherrschen. Der Philosoph ist verachtet im Kreise der Realpolitiker. Seine göttliche Begeisterung ist der Menge verborgen. Er ist ein Weltfremder. Er spricht eine den Menschen unverständliche Sprache, heifst es im Gorgias, und ist überhaupt ganz unerfahren in allem, was unter den Menschen Brauch ist. Er versteht nicht wie der politische Rhetor im Demos zu sprechen und dies grofse und starke Vieh seinen Wünschen gemäfs zu behandeln. So wird er notwendig von den Vielen getadelt.[2]) Dem vollkommen Ungerechten, der nur den Schein der Rechtlichkeit zu wahren versteht, steht die Welt offen, er wird allgemein geachtet und gelangt zur Herrschaft, der vollkommen Gerechte aber, der dazu noch den Schein der Ungerechtigkeit bei der Menge erweckt, aber unwandelbar bleibt bis in den Tod, wird gequält, gemartert und schliefslich gekreuzigt (Rp. 361 f.).

---

[1]) *η περὶ τὰς τῶν πόλεων τε καὶ οἰκήσεων διακοσμήσεις*, Symp. 209 A. Zum Vorhergehenden Symp. Phaid. Phaidr. im Zusammenhang.

[2]) Gorg. 484 C ff. 500 C. Rp. 493.

So reift in Plato die grofse Verlegenheit, die *ἀπορία*, die Sokrates in seinen Schülern zu wecken suchte: „Wo siehst Du da noch ein Aufrechterhalten für philosophische Art, sodafs sie in ihrem Bestreben bleibt und zum Ziel kommt?"[1]) Um ein für den Philosophen überhaupt erträgliches Verhältnis zum wirklichen Leben zu gewinnen, um Menschen zu den Ideen und zu der Befreiung aus dem Höhlendasein zu führen, gründet er die Stätte gemeinsamer Arbeit im Hain des Akademos. Um die wahre Ordnung der Dinge, die er geschaut hat, ins wirkliche Leben zu übertragen, unternimmt er die Reisen nach Syrakus, und um die vielen Fragen aus der Welt der ungläubigen Tatsachenmenschen zu beantworten, entwirft er den Plan einer Neuordnung, in der die Einsicht der Wenigen herrschen soll an Stelle des allgemeinen Unverstands.

---

[1]) Rp. 494 A. 497 B.

V.

Das Verhältnis von Individuum und Allgemeinheit in der „Politeia" im Zusammenhang mit den übrigen Schriften.

1. Das Individuum und die allgemeine Naturbasis.

Dafs das Viele eins und das Eine vieles ist, das ist wunderbar, sagt Plato im Philebos; dafs Eins und Vieles dasselbe ist, das ist ein unsterblicher und nicht alternder Zustand des Denkens in uns. Schon die Alten, die tüchtiger waren als wir und näher den Göttern wohnten, haben überliefert, dafs Begrenztes und Grenzenloses in sich zusammengewachsen sind; und in jedem Besondern ist wieder eine unbegrenzte Vielheit (14 ff.). So ist der Mensch ein durch Geburt und Tod umgrenztes Selbiges und doch ein veränderliches Vielfaches; Jüngling, Mann, Greis, traurig, fröhlich, zornig; grenzenlos in seinen Trieben, besonders dem stärksten Triebe, sich fortzupflanzen, und wieder begrenzt in der Fähigkeit sich selbst zu beherrschen (vgl. Symp. 207 E).

Durch gesundes Denken (*σωφροσύνη*) beherrscht und gestaltet er das Grenzenlose, das ist das Ungestaltete, Ungeordnete, so wie der Gott einst aus der Unordnung, deren Ursache das Körperhafte (*σωματοειδές*) in der Mischung der Welt war, den Kosmos gestaltete.[1]) Wir und die übrigen Lebewesen, und das, woraus sie entstanden sind, Feuer und Wasser und das diesen Verschwisterte (*ἀδελφά*), Alles, wissen wir, sind Ausgeburten des Gottes, jedes in seiner Art ge-

---

[1]) Polit. 273 B. Tim. 30 A.

schaffen. Im Hinblick auf den Gott sind die Menschen wie Marionetten (*θαύματα*).[1])

„Jedes Werden wird um irgend eines Seins willen und das ganze Werden um des ganzen Seins willen" (Phil. 54 C). Plato unterscheidet in der Natur dreierlei: das Werdende, die *φύσις* eines Jeden; das, worin etwas wird, den allgemeinen Nährboden für jedes lebende Individuum (auch *ἀνάγκη*, Einengung, Einschränkung durch die besonderen Lebensverhältnisse); und das Urbild, nach dem es geschaffen ist, und dem es wieder ähnlich zu werden strebt (*ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται* Tim. 50 C, vgl. Rp. 491 f). Nach irgend einem Bleibenden strebt alles Werdende im Wandel des *τόδε* und *τοῦτο* (der „Haecceitas"). Alle Lebewesen verbindet ein Empfinden, ein Streben, ein Verlangen. Es wäre nicht leicht, dem andern Menschen den eignen Zustand (*τὸ ἑαυτοῦ πάθημα*) aufzuzeigen, wenn bei den Menschen, trotzdem die einen dies, die andern jenes erfahren, nicht dasselbe „Pathos" (wir würden sagen, nicht eine gewisse gleichartige, allgemeine psychophysische Disposition vorhanden wäre), sondern jeder von uns den andern gegenüber über eine ganz private Empfindungs- und Erfahrungsbasis verfügte (Gorg. 481 C ff.). Aufser dem Verlangen nach Speise und Trank verbindet alle Lebewesen als mächtigster Trieb das Liebesverlangen (Leg. 782 E). In diesem Trieb nach Erhaltung der Art, des *γένος* liegt ein Verlangen nach Unsterblichkeit, nach bleibendem Sein.

In jedem Verlangen liegt ein Mangel, ein Bedürfen (*ἔνδεια*). Der Mensch ist von Natur nicht sich selbst genug (*αὐτάρκης*). Das Eine verlangt zwei zu werden. Es heifst nun: ursprünglich weideten die Götter die Menschen wie Hirten ihre Herden. Sie liefsen die einen hier, die andern dort sich ansiedeln. Die Menschen lebten anfangs sporadisch (*σποράδην*), sagte man auch, und zum Schutze gegen die wilden Tiere traten die Hausgemeinden zu gröfseren Vereinigungen zusammen. So vereinigten sich allmählich viele zu gegenseitiger Hilfe und Unterstützung in einer gemeinsamen Ansiedlung und nannten

---

[1]) Vgl. Soph. 266 B.; Leg. 644 DE. 803 C. Mythische Ahnung eines naturwissenschaftlichen Mechanismus, hier zugleich Ausdruck der Resignation gegenüber der rücksichtslosen Mechanik des tatsächlichen Lebens.

das Umhegte „Polis“. Es zeigte sich, dafs der Mensch Vieler bedarf; der eine nimmt dieses, der andere jenes von diesem oder jenem zu dem einen oder dem andern Zweck. Unsre eigne Notdurft hat die Stadt entstehen lassen, sie schuf die Gemeinsamkeit der Agora, und in der Münze erfand man ein allgemeines „Symbol“ des Austausches (*ἀλλαγή* und *ξυμβόλαιον*). Das wechselseitige Mitteilen erschien den einzelnen besonders Hausenden besser, als wenn jeder alles, was zu seinen Bedürfnissen gehört, allein betriebe und herstellte. Die Arbeitsteilung stellte sich im Zusammenleben der Menschen als das Zweckmäfsigste heraus. Denn „nicht ist jeder dem andern von Natur gleich, sondern verschieden seiner Natur nach, der eine zu dieser, der andre zu jener Tätigkeit geeignet“.[1]) Jedem ist gleichsam von Natur zugewiesen, was er zu tun hat und was ihm zukommt.

Die „Dike“ ist es, die einem jeden das Seine bestimmt, sie ist das gemeinschaftsbildende Prinzip, das schon bei zweien und bei jeder Art von Gemeinschaft, selbst bei der Räuberbande oder sonst einer Horde herrscht. Das Gerechte, das *δίκαιον*, ist das Notwendigste (*ἀναγκαιότατον*) für das Bestehen irgend eines Gemeinwesens. Denn die Rechtlichkeit (*δικαιοσύνη*) stiftet die für jedes gemeinsame Handeln notwendige Einigkeit (*ὁμόνοια*). Während die *ἀδικία*, das Übergreifen in die Obliegenheiten des Andern Aufstand im Innern stiftet und gemeinsam zu handeln verhindert.

Je gröfser nun die Stadt wird, und je mannigfachere Berufe entstehen, umsomehr werden Leute da sein müssen, deren Beruf ist darüber zu wachen, dafs jeder das Seine tut und das Seine erhält. Es heifst: Hephaistos und Athene hatten einst bei der Teilung der Erde den Landbezirk von Athen erhalten, der schon von Natur durch den günstigen Wechsel der Jahreszeiten geeignet war, tüchtige und weise Menschen hervorzubringen. Den ureingeborenen Männern hatten sie den Sinn für ein geordnetes gemeinsames Leben eingepflanzt. Als die Götter den Menschen ferner rückten, erhielten diese die Tüchtigsten unter den Bürgern zu „Wächtern“. Unter diesen lebten sie einst in Liebe und Freundschaft bis „Mangel am

---

[1]) Rp. 370 B. Zum Vorhergehenden vgl. Rp. 369 B ff.

Notwendigsten“ eintrat. Dies war der Fall, als sie nicht mehr über genügenden Raum verfügten, die Nahrung umstritten werden mufste, Reichtum und Armut, Neid, Übergriffe und Unrecht hervorgerufen wurde. So ist das, was die meisten Menschen Frieden nennen, nur ein Name, in Wirklichkeit herrscht Streit, nicht nur der Städte untereinander, sondern auch zwischen den einzelnen Dörfern, Häusern, Männern und im Manne selbst. So wählte man durch Weisheit ausgezeichnete Männer zu Führern, die den Streit schlichten, das Richtige und das Geltende (*δίκαια* und *νόμιμα*) festsetzen sollten.[1])

Die Sophisten und unzählige andere sagen nun: naturgemäfs erhebt sich der Stärkere über die Schwächeren und macht sie sich zu Sklaven. Was ihm zuträglich ist, seine unbegrenzte Kraftentfaltung, ist auch für ihn das Richtige (*δίκαιον*). Um sich gegen das Mehr-haben-wollen des Stärkeren zu schützen, haben sich die Unvermögenden zusammengetan und, da der Nachteil des Unrechtleidens bei weitem gröfser erschien als der Vorteil des Unrechttuns, aus Nützlichkeitsgründen verabredet, nicht mehr einander zu schädigen. So schlossen sie Verträge und nannten das darin Gebotene: „Gesetzlich“ (allgemein geltend) und „gerecht“. Das sei die Entstehung und das Wesen der Gerechtigkeit. So habe man einen Mittelweg gefunden zwischen dem höchsten Gut, ungestraft nach freiem Belieben handeln zu können und dem höchsten Übel, der Unfähigkeit, sich für erlittenes Unrecht rächen zu können. Falls man einmal aus dieser allgemeinen Übereinkunft, dem *νόμος* heraustreten könnte (*ἐξουσία* hätte), dann würde das Mehr-haben-wollen Beweggrund für jede Natur (*πᾶσα φύσις*) sein, der Macht als einem Gut nachzujagen. Denn nur durch das Gesetz wird der Stärkere mit Gewalt gegen seine Natur zur Achtung des Gleichen hingeführt (*παράγεται*, Rp. 358 ff.). Jetzt ist am vorteilhaftesten, die Rechtlichkeit nur als Vorhalle und Verhalten nach aufsen hin zu wahren und drinnen den Fuchs zu bergen.[2]) Denn die Recht-

---

[1]) Vgl. Kritias 109 ff. Tim. 24 C. Leg. 678 E. Rp. 372 B. 373 D. Leg. 678 E ff. 626.

[2]) Das ist die Advokaten- und Volksrednerweisheit (*σοφία δημηγορική*).

lichkeit ist kein Gut, das dem eignen, dem Privat-Vorteil dient, sondern einem fremden (*ἀλλότριον ἀγαθόν*). Die Gerechtigkeit ist ja eine ganz edle Gutmütigkeit (*εὐήθεια*); aber hervorragende Leute (*ἀγαθοί* und *δεινοί*) sind nur die, welche in vollkommener Weise imstande sind, unrecht zu tun, nämlich Städte und Völker sich untertan zu machen. Da tritt das natürliche Recht des Stärkeren in ein helles Licht.

Mit dem Naturrecht dieser sophistischen Richtung stimmt nun Plato darin überein, dafs er den Nomos der demokratischen Gleichheit nicht in der Natur begründet sieht. „Pflegt nicht das Volk immer irgend einen als Führer auszusondern und sich überzuordnen (*διαφερόντως προΐστασθαι*) und diesen zu nähren und grofs werden zu lassen?“ (Rp. 565 C). Irgend eine Herrschaft einzelner überlegner Menschen über viele von Natur untergeordnete Individuen und Sklaven (*φύσει δοῦλοι*) ist ihm eine allgemeine Erfahrungstatsache.[1]) Denn viele sind nur mittelmäfsig (*φαῦλος*), wenige wirklich tüchtig (*ἐπιεικής*). Die demokratische „Freiheit“ und „Gleichheit“ von Natur führt zu einer den Tieren zwar natürlichen Anarchie (*θηρίων ἐμφυομένην* Rp. 562 D ff.). Diese existiert in Wirklichkeit unter den sich gesellenden Menschen nicht, höchstens unter Kannibalen wie den Kyklopen.[2]) Das Herrschen und Sich-beherrschenlassen ist ebenfalls Dike, d. h. einem jeden zuerteilt. Der Vertragstheorie gegenüber will Plato auf das Ursprüngliche des Rechtlichkeitssinnes, der *δικαιοσύνη* zurückgreifen. Er will die Gerechtigkeit im Wesen der Dinge und im Wesen der menschlichen Gemeinschaft begründet und allgemein anerkannt wissen. Das Stärkersein unter Menschen (vom blofsen Athletentum abgesehen), findet er bei denen, welchen im Schofse der gemeinsamen Mutter Erde, in dem alle gebildet wurden, wie der

---

[1]) Leg. 690 B f. *τὸ δὲ μέγιστον ἀξίωμα . . . ἕπεσθαι μὲν τὸν ἀνεπιστήμονα κελεῦον, τὸν δὲ φρονοῦντα ἡγεῖσθαί τε καὶ ἄρχειν.* Doch den starken Gegensatz gegen die schroffe Gegenüberstellung von *φύσει* und *νόμῳ* drückt der Satz aus: *καί τοι τοῦτόγε . . οὐκ ἂν παρὰ φύσιν ἔγωγε φαίην γίγνεσθαι κατὰ φύσιν δὲ τὴν τοῦ νόμου ἑκόντων ἀρχὴν ἀλλ' οὐ βίαιον πεφυκυῖαν.* Beim *νόμος* wirken der Gott, *τύχη* (*ξυμφορά*) und menschliche *τέχνη* zusammen, vgl. Leg. 709 A f.

[2]) Leg. 680 B. Dies Beispiel der Absonderlichkeit ungeselligen Lebens aus Homer, das auch Aristoteles in seiner Politik anführt, war sicherlich Gemeingut.

Mythos sagt, Gold von dem Gott beigemischt worden ist. Aus dem Wesen des Herrschers will er das Recht zu herrschen erweisen. Das Wesen des Herrschers besteht aber nicht im Mehr-haben-wollen, dann würde sich die Herrschernatur nicht von der Kaufmannsnatur unterscheiden. Herrschen ist vielmehr eine Kunst, so gut wie die Berufskunst des Arztes, Steuermanns oder Hirten. Jede Kunst hat in ihrem Können eine eigne Machtentfaltung, begründet eine Überlegenheit (ἀρετή) des Einzelnen über die Allgemeinheit derer, die des Könnens dieses Einzelnen bedürfen. Wer bei seiner eignen Kunst nur das Geldmachen im Auge hat, zum Hauptzweck macht, was ein allen Künsten gemeinsamer Nebenerfolg ist, der ist eben seiner Natur nach nicht ein Arzt, Steuermann und dergl., sondern ein Geschäftsmann. Ein guter Hirte denkt nicht an den guten Braten, sondern ist darauf bedacht, wie er das einzelne Tier und die ganze Herde in möglichst gutem Zustand erhält. So ist es auch mit dem Wesen des Herrschers, sofern er richtig beschaffen ist. Durch sein gesundes Denken beherrscht er den begehrlichen Teil in sich selbst und beherrscht die vielen Begehrlichen, während der Tyrann von der Furcht vor der grofsen Menge der Begehrlichen beherrscht wird und ziellos ist in seinem grenzenlosen Begehren. Der Herrscher hat irgend ein Gutes für Alle zum Ziel. Alle Menschen begehren ein Gutes und wollen sich beim Guten nicht wie wohl beim Schönen und Gerechten mit dem Schein begnügen. Der Rechtlichkeitssinn, der jeden in der Polis in die ihm von Natur eigne Sphäre weist und damit das Wohlbefinden des Ganzen verbürgt, ist eine Form des Guten (εἶδος ἀγαθοῦ); ein Gutes von der mühsamen Art (ἐπίπονον) scheint den Vielen der Rechtlichkeitssinn zu sein, er ist aber ein ursprüngliches Gut, so gut wie das Sehen, Hören, Denken und Gesund-sein durch ihr ursprüngliches Wesen und nicht erst durch die Meinung und Übereinkunft der Menge Güter sind (ἀγαθὰ γόνιμα, Rp. 367 C).

So sucht Plato den νόμος, das Allgemein-geltende mit den ursprünglichen Wesen der Dinge, der φύσις zu verbinden.[1])

---

[1]) Plato verbindet νοῦς und νόμος ὀρθός, Leg. 674 B. τῆς φύσεως νόμος „die Weise“ der Natur. Tim. 83 E.

Das ursprüngliche Wesen des rechtlich geordneten Zusammenlebens der Einzelnen liegt aber für ihn in einer Urgeschichte zugleich und in der wahren Natur der Dinge, der Ideenwelt, vorgebildet.

2. Das Verhältnis der Analogie zwischen Einzelmensch und Polis.

Von der richtigen Beschaffenheit des einzelnen Menschen, des Herrschers, des Arztes usw. und der richtigen Beschaffenheit der Menschengemeinschaft geht Plato aus. Die Gerechtigkeit ist zugleich die natürliche Gesundheit in der Struktur des Einzelnen wie der Polis. Seit Virchow sind wir gewöhnt in „gesund" einen Normbegriff zu sehen, und die moderne Psychiatrie lehrt, dafs der „normale" Mensch in der Wirklichkeit nicht existiert. Der normale Mensch wird so für die Heilkunde zu einem Ziel, dem sie den wirklichen Menschen anzunähern strebt, der mehr oder weniger weit von diesem Ziel entfernt ist.

So geht auch Plato von einem Normalzustand der Polis und des einzelnen Menschen aus. So sehr er auch an die Verwirklichung seiner Entwürfe glaubte, so hat er sich doch niemals Illusionen hingegeben. Schon aus dem ganzen Zusammenhang seiner Anschauungen vom Leben und den Ideen geht hervor, dafs er immer nur mit einer möglichst grofsen Annäherung an das Ideal rechnete (τὰ ἐγγύτατα). In seiner Politeia sah er ein Paradeigma der richtigen Beschaffenheit, von dem er die Einstimmigkeit mit sich selbst in erster Linie forderte (ὁμολογούμενον αὐτὸ αὑτῷ Leg. 746 B). Die „Gesetze" sind nicht nur als Herabminderung seiner Forderungen aufzufassen im Hinblick auf das, was vor der Hand erreichbarer erschien, sondern auch als Ergänzungen und Erläuterungen zur „Politeia".

Im Anschlufs an das schon erwähnte Beispiel vom Künstler (S. 4) heifst es: es kommt nicht darauf an, ob diese vorbildliche Ordnung des staatlichen Lebens einmal gewesen ist oder irgendwo ist oder sein wird; aber, ehe nicht durch ein glückliches Geschick die wirklich Einsichtigen, die nach der Weisheit und dem allgemeinen Besten strebenden Menschen Könige

werden, wird es nicht besser, gibt es keine Erholung von dem Wechselfieber der Verfassungen; und der, welcher bestrebt ist, die reine Idee allein zu schauen und zum Ziele zu haben (σκοπεῖν), der umfaſst Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (Rp. 572 A); diese, *τὰ μέλλοντα,* ist aber zugleich das, was sein soll.

Soweit es sich um das Idealbild der richtigen Beschaffenheit handelt, wird sich ein richtig beschaffener Mann von einer richtig beschaffenen Polis garnicht unterscheiden, sondern sie verhalten sich wie homologe Stücke. Was bei der Polis im Groſsen, zeigt sich beim einzelnen Menschen im Kleinen und umgekehrt. Die Gleichheit gewisser typischer Beziehungen, die Gleichheit eines typischen Ordnungsverhältnisses ist der Kern des platonischen Vergleichs, der wenig mit der Auffassung des menschlichen Ameisenhaufens als Organismus höherer Ordnung zu tun hat.

Das richtige Ordnungsverhältnis in der Polis wird als *ἀρχή* und *τύπος* der *δικαιοσύνη* vorangestellt und die Verfassung der Menschengemeinschaft als heuristisches Prinzip verwandt, um die normale oder von der Norm abweichende Verfassung (*ἀνωμαλία ἀνάρμοστος*) im Einzelnen zu finden.[1])

In allgemeinen psychologischen Erfahrungstatsachen findet Plato zudem eine Berechtigung seines Grundsatzes (*πολλὴ ἀνάγκη ὁμολογεῖν*), daſs Gestaltungen, Sitten und typische Charaktere in jedem Einzelnen dieselben sind wie in der Polis. Denn nicht irgend anderswoher sind sie in den Einzelnen gelangt, und umgekehrt entsteht aus der seelischen Beschaffenheit der Privatleute heraus in den Städten ein bestimmter Charakter (Rp. 435 E). Denn nicht aus Eiche oder Fels können bürgerliche Verhältnisse entstanden sein, sondern aus den Sitten und Gewohnheiten, die sich unter den Einzelnen in den Städten herausbildeten, irgendwie das Übergewicht bekamen und das Übrige nach sich zogen (Rp. 544 D). Die Art und Weise des Ganzen, das, was die Vielen dem *νέος* und Neuling sagen, gibt dem Einzelnen dann wieder sein Gepräge. Das, was diese ganze Bewegung hervorruft, ist Nachahmung, Ge-

[1]) Denn die *ἤθη* zeigen sich in der *πολιτεία ἐναργέστερον* als im *ἰδιώτης* Rp. 545 B.

wöhnung, Auflehnung, Anpassung.[1]) Die Tarde'schen Gesetze[2]) wird jeder aufmerksame Leser in der „Politeia", besonders in den lebendigen Beispielen des 8. und 9. Buches finden. Bei der Frage nach der Erziehung und Bildung werden wir darauf zurückkommen, wie Plato diese Wechselwirkungen von Einzelmensch und Allgemeinheit auf Grund dieser Tatsachen gestaltet sehen will.

Die richtige Ordnung in einer Polis sowie in dem einzelnen Menschen sieht nun Plato darin, dafs in beiden der überlegsame Teil, das *λογιστικόν,* über den anschwellend-kriegerischen und den begehrlich-aufnehmenden Teil herrscht. Den drei Arten der Seele im Menschen entsprechen drei Arten von Menschen in der Polis, die überlegsam-ratende, die kämpfend-schützende und die geschäftlich-kaufmännische Art, drei entsprechende Bestrebungen, die auf Weisheit, Sieg oder Gewinn gerichtet sind und dem entsprechende eigne Freuden. Es gibt wie beim Einzelnen, so auch im ganzen menschlichen Leben ein oben, mitten und unten. Die grofse Masse freut sich wie das Vieh auf der Weide.[3]) Der überlegsame einsichtige Teil mufs, um die richtige Ordnung herstellen zu können, bei der jeder das Seine tut und erhält, den mutig-kriegerisch-tätigen Teil sich zum Bundesgenossen machen, und die beiden in richtiger Harmonie sollen über das unersättliche, ins Vielfache und Grenzenlose schweifende Begehren gestellt werden (Rp. 441 E ff.). Dadurch ist eine Stadt weise und auch der Privatmann. Darin besteht der Vorzug (*ἀρετή*), die Gesundheit, Schönheit, das richtige und glückliche Verhältnis der Seele (*εὐεξία ψυχῆς* Lys. 220 D). Wie es in der einzelnen Seele Geringeres und Höheres gibt, so auch in der bürgerlichen Gesamtheit. Kinder, Frauen, Gesinde und die grofse Zahl der Mittelmäfsigen läfst sich meistens durch das mannigfache zersplitternde Begehren beherrschen (Rp. 431 A ff.). Wenn nun

---

[1]) Vgl. die grofse Bedeutung der *μίμησις* in der „Politeia" überhaupt; Lg. 792 E *ἐμφύεται πᾶν ἦθος διὰ ἔθος*; Rp. 560 BC: *στάσις* und *ἀντιστάσις*; Parm. 128 A: *οἰκειοῦσθαι.* Beispiele von psychophysiologischer und psychischer Adaptation werden gegeben bei dem, der aus der Höhle ans Tageslicht tritt und von dort wieder in die Höhle zurückkehrt.

[2]) G. Tarde, Les lois sociales. Paris 1907.

[3]) Rp. 441 A; 581 C—586.

Gesundsinnigkeit hergestellt sein soll, müssen die Begehrlichen mit den Vernünftigen darin übereinstimmen, dafs die Wenigen, denen es von Natur zukommt, sich mit Philosophie befassen, vorangehen und herrschen und die, denen es nicht zukommt, sich nicht damit befassen und folgen (474 C). Darin besteht die richtige Ordnung und Einheitlichkeit im Einzelnen und in der Polis, dafs das vielgestaltige Triebhafte sich willig der Herrschaft des Einsichtigen unterordnet. Weise ist der Mann, der in sich eine Kunde davon hat, was jedem Einzelnen besonders und dem Ganzen, dem Gemeinsamen zuträglich ist.[1]) Der Kundige mufs bestimmen können, was jeder tun soll, um die ihm eigene Aufgabe zu erfüllen (*οἰκειοπραγία = δικαιοσύνη*), dafs an Stelle der Zerstückelung die richtige Gliederung des Ganzen tritt und alle wie Glieder eines Leibes Freude und Leid gemeinsam empfinden.

So wird eine Verbindung zwischen Herrschereinheit und Untertanenvielheit, ein Gleichgewicht zwischen *νοῦς* und *ἐπιθυμία*, ein Einklang von Herrscherglück und Gesamtwohl hergestellt.[2]) Das wirkliche Leben zeigt nun grofse und mannigfache Störungen des Gleichgewichts. So wie der Herrschaft des Tüchtigsten oder der Tüchtigsten, (der *ἀριστοκρατία*), der vortreffliche, richtig beschaffene Mensch entspricht, so den andern typischen Verfassungsformen, den Krankheitsformen des bürgerlichen Zusammenlebens, auch Typen von Menschen, die vom Ziel abweichen. Dazwischen kennt Plato noch mannigfache Übergänge (*μεταξὺ τούτων*), die er unmöglich alle durchgehen könne (548 D). Es gibt bei diesen Bewegungen im Leben der Polis und des Einzelnen auch Zeiten der Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit (vgl. *φορά* und *ἀφορία ψυχῆς* Rp. 545 D ff.). Ein Heraustreten aus der normalen Ordnung (*στάσις*) entsteht, wenn z. B. minderwertige Leute, die nur ihre eigene Ehre oder Eigentumserwerb (*ἰδιώσασθαι* im weitesten Sinne des Worts) zum Ziel haben, ins Herrscheramt eindringen und die früher von ihnen wie Freunde und Ernährer geschützten Untertanen unterjochen (546 A ff.). Ver-

---

[1]) Rp. 442 CD. 443 B.

[2]) *ἐν . . . προσηκούσῃ* [*πολιτείᾳ*] *αὐτός τε μᾶλλον αὐξήσεται καὶ μετὰ τῶν ἰδίων τὰ κοινὰ σώσει*, 497 A.

kehrung der richtigen Ordnung entsteht durch jedes Bestreben, das nicht rein und lauter auf Tüchtigkeit, auf wirklichen Vorzug gerichtet ist (εἰλικρινὴς πρὸς ἀρετήν), sondern den kriegerischen Teil der Seele herrschen läfst, der selbstgefällig, anmafsend und rücksichtslos nach Ehre strebt, oder dem begehrlichen Teil die Zügel schiefsen läfst und nach Mehrhaben verlangt (Rp. 545 D — 549 B). Wo aber die Reichen herrschen, da haben die Armen keinen Anteil an der Herrschaft; wo der Reichtum und die Reichen im höchsten Werte und in Ehren stehen, da werden der wirkliche Vorzug und die wirklich Tüchtigen umso weniger geehrt sein. Die Geldmenge ist aber kein Wertmafsstab (ὅρος) für die wirkliche Befähigung zum Herrschen. Es gehört dazu eine besondere Begabung und Sachkenntnis. Wenn das Reich-werden-wollen zum allgemeinen Ziel in einer Polis wird — und einer steckt da den andern an — dann zerfällt schliefslich der Staat in zwei Staaten, den der Reichen und den der Armen. Neben den Bettlern und Halunken züchten die übermäfsig Reichen Nichtstuer oder „Drohnen“, die in ihrer Unerzogenheit und ihrem Bildungsmangel weder zu Dienern noch zu Regenten taugen. Auch die Übervölkerung bringt Arme, eine Menge von untauglichen Leuten und für die Polis unnützen Menschenballast mit sich. Alles Übermafs ist aber wie eine Entzündung oder eine Geschwulst am Staatskörper, Übergriff und Zuchtlosigkeit wie eine Eiterbeule (ὕπουλον) am Einzelnen. Alle menschliche Mittelmäfsigkeit und Schlechtigkeit ist Krankheit, Makel (αἶσχος), Schwäche. Der Unverstand (ἄνοια), die mangelnde Einsicht in die wahre Ordnung der Dinge ist die schlimmste Krankheit (μεγίστη νόσος). Der gröfste Unverstand zeigt sich in der demokratischen Verfassung und im demokratischen Menschen. Hier wollen alle Teile in gleicher Weise herrschen, sodafs es schliefslich kein Herrschen mehr gibt in dieser bunten zerfahrenen Umkehrung aller Ordnung, welche die Gleichheit in gleicher Weise an Gleiche und Ungleiche austeilt. Bei dieser „Freiheit“, wie man die Anarchia nennt, glaubt jeder Eigensinnige, er könne tun, was er will, er müsse jedes Verlangen, das gute wie das schlechte, in gleicher Weise ehren und nähren. Nur keine Ordnung und Beschränkung! Dadurch wird aber die Einheitlichkeit und Harmonie der Polis vollends zerstört. Statt

einer wohlverwalteten Stadtgemeinde haben wir eine Jahrmarktsbude von Verfassungen; denn jeder Einzelne will herrschen mit seiner Verfassung, seinem Einzelbegehren und seinem vermeintlichen Besser-wissen. Es ist gleichsam ein nervöser, kopfloser Zustand, diese Verfassung der πολυπραγμοσύνη. Die Seele wird empfindlich (ἁπαλός) gegenüber allem, was nur nach Abhängigkeit klingt, aus lauter Angst, es könnte irgendjemand irgendwie Herr sein (563 D). — Diese Furcht ist auch berechtigt. Denn alles Übermafs pflegt ins Gegenteil umzuschlagen, wie bei Witterungen, Gewächsen und im leiblichen Leben, so nicht am wenigsten in den Verfassungen (563 E). Der Demos erzeugt den Tyrannen und zieht ihn grofs; denn er hat ja in dem angenehmen Zustande der „Freiheit" auch die Freiheit die gröfste Ungerechtigkeit zu begehen. Nun beherrscht nur noch der grenzenlos begehrliche Teil ihn selbst und die Gesamtheit. Dadurch ist das Ganze und der einzelne Mensch dieser Verfassung voll Sklaverei und Unfreiheit. Nicht die wirkliche Vortrefflichkeit, die ihn von der Furcht gestürzt zu werden befreien würde, sondern ein Zufall (συμφορά), ein Haufe Verschworener liefsen den Einzelnen zum Tyrannen werden. —

Gegenüber diesen Verkehrungen des gesunden Zustandes hilft nur eine Reinigung durch und durch (διακαθαίρειν und διακοσμεῖν). Es hilft nichts, hier und da ein Abhilfe-Gesetz zu machen, das heifst nur an der Hydra schneiden; die in der ganzen Ordnung des Bürgerlebens liegenden tieferen Ursachen, der bösen Streiche und Unzuträglichkeiten (κακουργήματα) müssen schwinden (426 E), und in jedem Einzelnen mufs die richtige Ordnung hergestellt werden.

„Freiwillig ist keiner schlecht (minderwertig, untauglich), durch irgendwie eine schlechte Beschaffenheit (ἕξις) und mangelnde oder falsche Pflege und Erziehung wird jemand schlecht. Man mufs die Erzeuger und Erzieher immer mehr beschuldigen als Geschöpf und Zögling. Trotzdem nun mufs jeder möglichst eifrig darauf bedacht sein, durch Erziehung und Beschäftigung mit allem, was er zu lernen hat, die Minderwertigkeit zu fliehen und das Gegenteil zu fassen" (Tim. 86 B bis 87 B).

3. Einordnung und Unterordnung der einzelnen Vielen in der Polis (Erziehung).

Bei „Erziehung“ und „Bildung“ denkt Plato nicht an „Schule“. Er kennt garnicht das, was wir die Schule nennen. (Sie hat zudem meist die Poesie und einheitliche Lebensorganisation des einstigen Klosters verloren.) Plato denkt bei Erziehung und Bildung an die Eltern, einen Haussklaven, an die Verwandten und Freunde, an Privatlehrer in allen damals möglichen Künsten, die jeder sich nach Belieben wählt, an das ganze öffentliche Leben, wie es sich auf dem Markte, besonders in Volksversammlung und Theater abspielt, und er denkt an heilige Haine.

Ungebildet nennt Plato den, der nur Schattenbilder sieht und Schatten nachjagt, gebildet aber den, der die sonnenhelle Wirklichkeit sieht und nach dem „Guten“ (Echten) strebt. Zu dieser Bildung ist aber nicht nur eifriges Lernen und Streben die ganze Lebenszeit hindurch erforderlich, sondern auch eine Art göttliche Bestimmung (*αὐτοφυῶς θείᾳ μοίρᾳ ἀγαθοί*, vgl. Men. 99 E *ἀρετή — θείᾳ μοίρᾳ παραγενομένη*). So steht bei Plato das Wohl-(glücklich -vortrefflich)-geboren immer neben dem Gut-erzogen. Themistokles wäre ohne die grofse Bildungsstätte Athen nicht Themistokles, aber der Seriphier wäre auch in Athen nicht Themistokles.[1]) Eins kann nicht ohne das andre sein, wenn das Leben nicht sein Ziel verfehlen soll (*ἀποτυγχάνειν — παραφρονεῖν* Soph. 228 C).

Das Sinnenleben ist gleich mit der Geburt bei Menschen und Tieren vorhanden, soweit sich Empfindungen (*παθήματα*) durch den Leib zur Seele hinerstrecken; vernünftige Überlegungen aus dem Vergleichen aber (*ἀναλογίσματα*) mit der Richtung auf wahren Wert und Nutzen (*οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν*) werden erst mit Mühe nach langer Zeit durch viele Anstrengungen (*πράγματα*) und Erziehung hinzuerworben von solchen, bei denen die Einsicht überhaupt noch hinzuentsteht (Theait. 186 C). Zu dem eingepflanzten Begehren tritt die hinzuerworbene Meinung, bald einig, bald im Streit mit dem Begehren; richtig ist die Meinung, wenn sie nach dem Besten strebt (Phaidr. 237 DE).

---

[1]) Rp. 329 E vgl. Herod. 8, 125.

Indem einzelne Vertraute und die vielen Andern dem jungen, neuen Menschen Vorstellungen mitteilen, die irgendwie Richtung geben, vollzieht sich der erziehende Einfluſs überhaupt, durch den der Einzelne irgendwie in das gemeinsame Leben sich einordnen lernt oder eingeordnet werden muſs. — In der griechischen Medizin erörterte man, wenn man von der Vielgestaltigkeit der Seele ausging, die Frage nach ihrem *δρᾶν πρός τί* und *παθεῖν ὑπὸ τοῦ*, man könnte fast sagen nach Reaktionsrichtungen und Empfindungsreizen. Die Rhetorik entwickelte im Anschluſs an diese hippokratischen Gedanken eine Art Mechanik des geistigen Lebens. Man fragte: Unter dem Anreiz (*ὑπό*) welcher Worte bzw. Reden muſs eine Seele je nach ihrer Beschaffenheit aus bestimmten Beweggründen notwendigerweise, d. h. aus der Not der Lebensverhältnisse heraus, sich überreden lassen und gehorchen oder es nicht tun? (Phaidr. 270 D ff.). — Wenn Plato auch in der Theorie die Eingestaltigkeit der Seele oder doch die Einfachheit der Seele des Weisen behauptet, so steht ihm doch bei seiner scharfen Beobachtung des tatsächlichen menschlichen Lebens das Spiel der Kräfte lebendig vor Augen. Er hat vor allem die groſse Bedeutung des Nachahmungstriebes erkannt und in den Vordergrund gerückt bei seiner Betrachtung des Einflusses, den die Allgemeinheit auf das menschliche Individuum ausübt. Man hat sich immer darüber beklagt, wie wenig Verständnis Plato in der „Politeia" der Dichtkunst entgegenbringt, während er sie im „Jon" wie den Quell aus verborgener Tiefe gegenüber dem bloſsen Machwerk preist. Man hat aber zu wenig beachtet, daſs in der „Politeia" nicht ein Kunsttheoretiker, sondern ein groſser Erzieher spricht, der zum ersten Male erkennt, was wir noch viel zu wenig erkennen: die groſse Bedeutung der Nachahmung im guten wie im schlechten Sinne (Rp. 395 C f.)[1] Man hat vor allen Dingen bei Platos Eifer, die Dichtung zu reinigen, verkannt, daſs in der modernen Kultur durch die christliche Vorstellung von Gott, der zum ethisch vollkommenen Menschen wird, von vorneherein gegen un-

---

[1]) *ἵνα μὴ ἐκ τῆς μιμήσεως* (des Minderwertigen) *τοῦ εἶναι ἀπολαύσωσιν ... αἱ μιμήσεις ... εἰς ἔθη καὶ φύσιν καθίστανται καὶ κατὰ σῶμα καὶ φωνὰς καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν.*

moralische Nachahmungsmöglichkeiten im Stoffe der Kunst ein starkes Gegengewicht dem Kinde und dem Menschen bewufst oder unbewufst gegeben ist. Man macht keine Einwendungen gegen eine Schulbibel, das heifst „Reinigung" der alttestamentlichen Poesie aus pädagogischen Gründen; ja, man will sogar das alte Testament als ein in ethischer Beziehug mannigfach anstöfsiges Buch aus dem Unterricht entfernen. Das Ziel, das Plato im Auge hat, ist das, was wir heute den Kampf gegen den Schund und Schmutz in Wort und Bild und die Jugend- und Volksbüchereibestrebungen usw. nennen. Er denkt an den Einflufs der Kunst besonders nach ihrer rein stofflichen Seite für innerlich nicht oder noch nicht gefestigte Menschen, wie etwa wir nichts dagegen hätten, wenn unfeinen, unreifen oder ungebildeten Menschen die Lektüre von Nietzsche oder Flaubert verboten würde. „Das ist die schönste Muse, die immer die Besten und hinreichend Erzogenen ergötzt und besonders einen, der sich durch Tüchtigkeit und Bildung unterscheidet (*διαφέρειν* Leg. 658 E)." Wenn die richtige Verfassung im Einzelnen wie im Staate erst einmal wirklich hergestellt ist, dann soll man jeden gewähren lassen, sagt Plato; und, wenn von frühster Jugend an uns das richtige Ziel des *δίκαιον* als eines *ἀγαθόν* und *ξύμφερον* eingepflanzt würde, dann wäre jeder sein eigener Wächter (Rp. 421 C, 367 A).

Aus der häufigen Nachahmung wird die Gewöhnung, ein „Gepräge". Die Jugendeindrücke aber sind besonders schwer auszutilgen und nicht ganz umzustellen (*δυσέκνιπτα καὶ ἀμετάστατα*). Darum ist vor allen Dingen zu bewerkstelligen, dafs das Erste, was die Kinder hören, aufs Schönste erdacht und erdichtet ist und den Hörenden eine Richtung zur Tüchtigkeit gibt (Rp. 378). Wenn sie nur schöne Werke sehen und hören, so ist es, als ob sie an einem gesunden Orte mit gutem Weidekraut (*βοτάνη*) und in gesunder Luft (*αὔρα* — „Atmosphäre") wohnen (401 C). Ebenso wie für den Samen, so ist für den einzelnen Menschen die Umwelt, in der er aufwächst, von entscheidender Bedeutung (491 D ff). Plato erzählt vom Sohne eines Mannes, der still seine Pflicht tut. Der Jüngling kommt hinaus ins öffentliche Leben, da hört er und sieht er allerlei andres, da hört er, dafs man die Leute, die ihre eigne Aufgabe und Pflicht erfüllen, Dummköpfe und „unbedeutend"

nennt; die aber in Alles ihre Nase stecken und „Alles mitmachen", die werden geehrt und gelobt. Es entsteht ein langer Kampf in seinem Innern, ein „Umwerfen", und die Akropolis seiner Seele wird in Besitz genommen durch die falschen und prahlerischen Reden und Meinungen, die blofse Ehre, Reichtum, Nichtstun oder Vielerlei-können als Ziel für das Leben preisen.

Erziehung ist ein „Hindurchführen durchs Leben, sodafs jeder so lebt, dafs sein Leben für ihn am vollkommensten die aufgewandten Kosten ersetzt".[1]) Arbeit wird von jedem gefordert. Durch zielvolle Arbeit und Erziehung hebt sich der Mensch aus dem psychischen Getriebe heraus, das er mit den Tieren gemeinsam hat. Die Erziehung soll nun jedem sein Arbeitsziel geben, durch das er in den gemeinsamen Arbeitsaustausch der Polis in richtiger Weise eingegliedert ist. Die Vielgeschäftigkeit ist die grofse Ungerechtigkeit, der Übergriff aus der eignen von Natur gewiesenen Sphäre in die des Andern. Nicht durch ein möglichst grofses individuelles Belieben, auch im Faulenzen, Zechen und Schmausen, sondern dadurch, dafs jeder seine richtige Arbeitsform und darin stolze Haltung, sein *σχῆμα* haben und ihm treu bleiben kann, hat der Staat seinen Bestand und sein Glück. Die Erzieher müssen zusehen, wie sie den Einzelnen geben, was ihnen zukommt und dadurch das Ganze schön gestalten (420 D ff.).

Damit jeder sein besonderes Können (*ἐπιστήμη*) entwickelt, mufs er seine Kunst von Jugend an betreiben und reichlich im Hinblick auf ein Ziel üben (*μελέτη ἱκανή* 374 CD). Es gibt zwar Leute, die behaupten, es gäbe in der Seele garkein Können (*ἐπιστήμη*), und durch Erziehung würde es erst dem Einzelnen eingepflanzt, wie man blinden Augen das Sehvermögen einsetze. Dem gegenüber ist zu behaupten, dafs jeder Seele irgend eine Fähigkeit (*δύναμις*) innewohne, und dafs das Organ, mit dem ein jeder begreifen lernt, mit der ganzen Seele aus dem vielen Werden herausgeführt und herumgedreht werden mufs, bis der Blick auf ein Ziel, ein Sein, ein Gutes gerichtet ist. Die Erziehung ist also ein Umlenken (*περιαγωγή*) eines

---

1) *βίου διαγωγή, ᾗ ἂν διαγόμενος ἕκαστος ἡμῶν λυσιτελεστάτην ζωὴν ζῴη* Rp. 344 E.

Organs, das noch nicht auf den richtigen Gegenstand hingelenkt ist.

Durch Gewöhnungen und Übungen (ἔθεσι καὶ ἀσκήσεσιν) werden alle sogenannten Vortrefflichkeiten (ἀρεταί) erworben. Sache der Erzieher ist es nun, die Befähigung eines jeden zu erkennen (βασανίζειν), ja es ist Aufgabe des Staates, die Seelen auf ihre Standhaftigkeit hin überhaupt zu prüfen (Leg. 650 B). Die Kleinen sollen schon bei den Spielen geprüft werden, und in den Kinderspielen soll eine schöne Regelung und Zweckmäfsigkeit (εὐνομία) walten. Man soll durch Darbietung kleiner Werkzeuge bei den Tätigkeiten, zu denen jeder sich eignet, Spiel und Berufsernst verbinden und in der Seele des spielenden Kindes einen Eros nach vollkommener Meisterschaft erwecken. Gebildet und ungebildet besteht nicht darin, dafs man Lehrjahre oder keine Lehrjahre in einem Kramladen, Rhedereibetrieben und dergl. durchgemacht und überhaupt blofs vielerlei gelernt hat. Zur Bildung gehört Tüchtigkeit, Meister sein in etwas und dadurch ein brauchbares Glied in der Gemeinsamkeit der Bürger; zur Bildung gehört in der richtigen Weise herrschen und über sich herrschen lassen (μετὰ δίκης).[1] Das heifst: in seiner Kunst der Überlegene sein und in der Kunst des andern Sachverständigen diesem sich unterordnen. Viele und mannigfache Kunstzweige (ἐπιστῆμαι) gibt es in der Polis. Unrichtig ist es, wenn einer sich auf vielerlei Beschäftigungen wirft und sich zersplittert (πολυπραγμονεῖν = ἀδικία). „Besser ist wohl Weniges gut als Vieles nicht genügend zu vollenden (Theait. 187 E)." Alles wird vollkommener, schöner und leichter, wenn einer nur eine Kunst betreibt, nicht als προσποιούμενος, als einer, der sich herangemacht hat und tut, als könnte er etwas, sondern seinem Wesen gemäfs, am rechten Fleck (ἐν καιρῷ) und frei von dem, das andrer Leute Sache ist (Rp. 370 C).

Der Mensch, der einheitlich ist in seiner Berufstätigkeit, wird auch, was seine Seele und das Seine anbetrifft, einheitlich, einer aus vielerlei Trieben, gesundsinnig und harmonisch (443 D ff.). Die Erzieher sollen die Kinder nicht eher frei, d. h. ins öffentliche Leben lassen, bis in ihnen die richtige

---

[1]) Rp. 425 A. Leg. 643 B ff.

Verfassung hergestellt ist, bis die Einsicht über die andern Seelenteile herrscht. Vorbildlich erschien auf der Insel Atlantis die Erziehung der Menschen durch die Götter, die durch die Überredung die Seele anfafsten (πειθοῖ ψυχῆς ἐφαπτόμενοι Kritias 109 C). Vorbildlich erschien Plato bei der schwierigen Aufgabe die Geister zu prüfen, die sokratische Kunst des Herausholens (τέχνη τῆς μαιεύσεως) und der pädagogische Grundsatz: Sage niemals, dafs Du nicht imstande bist; wenn der Gott es will und Du mannhaft bist, wirst Du fähig sein (οἷός τε ἔσει Theait. 150 B ff.). — Über die ganze Art des Unterrichts sagt Plato: nicht aufgenötigt soll das Lernen den Kindern werden; der Freie soll keinen Lerngegenstand wie eine Sklavenarbeit auf sich nehmen; denn ein mit Gewalt aufgezwungenes Lernen haftet nicht in der Seele. Lafs die Kinder spielend lernen, damit Du auch besser imstande bist zu sehen, wozu ein jeder von Natur geeignet ist (Rp. 536 DE). Wenn die berufenen Erzieher der Stadtgemeinde und nicht die Wünsche der Eltern darüber entscheiden, welchen Beruf der junge Mensch ausüben soll, dann kann der Sohn des Herrschers auch seiner Anlage entsprechend ein Handwerker werden und der Sohn des Handwerkers zum Wächteramt emporsteigen.[1]) Denn nicht das Glück irgend einer Familie, Gruppe oder Masse hat der richtig beschaffene und gerechte Staat im Auge, nur das Glück des Ganzen und damit das des Einzelnen, soweit jeder in der Erfüllung seiner Aufgabe und in seinem Vermögen, etwas zur Förderung des gemeinsamen Lebens mitzuteilen, sein Glück sieht (Rp. 519 E). „Das Beste für einen jeden ist sein Eigenstes (οἰκειότατον 586 D)."

Dieser Staat wird sich nicht in Klassenkämpfen verzehren, sondern ein edler Wettstreit zwischen den Tüchtigen wird an dessen Stelle treten. Denn jede Kunst, jede Arbeit um der Sache willen ist neidlos (φιλονεικείτω δὲ ἡμῖν πᾶς πρὸς ἀρετὴν ἀφθόνως· ὁ μὲν γὰρ τοιοῦτος τὰς πόλεις αὔξει, ἁμιλλώμενος μὲν αὐτός Leg. 731 A). Der richtig beschaffene Mann will nichts vor dem voraus haben, der seinerseits richtig

---

[1]) Rp. 415 A ff. Leg. 788 A f. spricht Plato von kleinen privaten Erziehungsstünden in Haus und Familie, die von grofser Bedeutung für den Staat sind.

beschaffen ist, sondern nur vor dem, der in ein fremdes Gebiet ohne Sachkenntnis übergreift.

Mit der Berufstüchtigkeit sieht Plato die sittliche Tüchtigkeit verbunden und gewährleistet, da alle Begierden, die über das Maſs hinauswollen, durch die Einsicht beherrscht werden. Alle Buchstaben-Gesetzlichkeit erscheint ihm lächerlich, das Gesetz soll in den eignen Willen aufgenommen werden, auf die innere Lauterkeit des Strebens kommt es an (Leg. 822 E ff.). Bisher hat man vernachlässigt, Überredung und Gewalt in der richtigen Weise zu mischen, man wandte nur die bloſse Gewalt an (*βία ἄκρατος*). Die Erziehung ist die groſse Vorrede (*προοίμιον*) zu den Gesetzen, die befehlen und den Zwang im Gefolge haben; denn sie sind der Ausdruck des richtig verstandenen Gesamtwohles gegenüber allzu groſser Selbstliebe des Einzelnen.[1]) Man soll nicht zulassen, daſs jeder nur seinem Belieben nachgeht, sondern den Einzelnen beurteilen nach der Brauchbarkeit für die Polis.

Der Hinblick auf das, was für das Ganze förderlich ist, der *σκοπός* des *ἀγαθόν*, schlieſst nun nicht nur gegebenen Falls eine erzwungene Unterordnung, sondern auch die Unterdrückung oder Ausscheidung Einzelner in sich. Wenn wir Plato nicht ganz unhistorisch beurteilen wollen, so müssen wir nie vergessen, daſs die Humanitätsidee, die uns schon zu selbstverständlich geworden ist, für einen autochthonen Griechen nicht existierte. Man kannte überhaupt nicht die Ängstlichkeit um ein Menschenleben als solches, die heute fast zur Reflexbewegung geworden ist. Man hat sich darüber gewundert, daſs er den Kritias, der wie ein Renaissance-Mensch ohne Bedenken alle hinderlichen Menschen aus dem Wege schaffte, immer in Ehren behalten hat. Aber Plato selbst sieht, daſs zur Verwirklichung einer gut eingerichteten und verwalteten Polis die Entfernung der Untauglichen, unheilbar Kranken und der das Ganze schädigenden Elemente nötig ist. Er kennt nicht den ökonomischen Wert des Menschen. Die Voraussetzung für die Erziehung der Bürger zur Tüchtigkeit ist, daſs eine tüchtige griechische Rasse gezüchtet wird.

Die Sklavenfrage ist in erster Linie für ihn eine Rassen-

---

[1]) Vgl. Leg. 722 B ff. 731 E ff. Rp. 520 A.

frage und keine Menschenfrage. Gute Sklaven, das heifst Barbaren, hält der Grieche, der sich seiner Überlegenheit bewufst ist, wie gute Pferde und Nutztiere überhaupt. Aber der Grieche hatte zu einem guten Sklaven wohl meist ein vertraulicheres Verhältnis, als heute die vornehme Herrschaft zum Dienstpersonal; die gesellschaftliche Trennung zwischen den Ständen ist vielleicht schärfer und empfindlicher als die politische Trennung zwischen Bürgern und Sklaven im alten Hellas. Man denke nur an das freundschaftliche Verhältnis zwischen Odysseus und Eumaios, der selbst Gutsbesitzer ist. Ein Sklave verwaltete das grofse Vermögen des Perikles, und einem Sklaven vertrauten die vornehmen Athener ihre Söhne zur Erziehung an.[1]) Plato will den Sklaven, auf den er ebenso herabsieht, wie wir etwa auf einen Herero oder Zulukaffer, freundlich behandelt wissen; in der groben launisch-herrischen Behandlung der Dienenden zeigt sich ihm ein ungebildetes Wesen (Rp. 548 E. Leg. 777 B ff.). Die aber, welche die Sklaven schlecht behandeln, die schaffen noch mehr Sklavenseelen. Schon um unseretwillen sollen wir sie gut behandeln und uns mehr hüten, ihnen Unrecht zu tun, als den Gleichgestellten; denn denen Unrecht zu tun, die das Recht nicht in Anspruch nehmen können, ist leicht.

So wie im Privatleben der Sklave nach seiner Tauglichkeit beurteilt wird, so der Bürger auch im Leben der Polis. Plato ist davon überzeugt, dafs die vorwiegend körperliche Arbeit des Handwerkers und die Tätigkeit des Menschen, der nur auf Erwerb ausgeht, garnicht Mufse und Möglichkeit zu feinerer Bildung und dem ganzen Leben ein gröberes Gepräge gibt. Er verachtet den Handwerker und den Krämer nicht mehr, als der Gebildete unserer Tage, der sich tatsächlich in der Regel völlig von den unteren Ständen gesellschaftlich abschliefst. Es ist vor allen Dingen nicht genügend beachtet, dafs Plato sehr scharf unterscheidet zwischen der Kunst im Handwerk, Weisheit und Mafs im Erwerb und dem Banausentum und der Krämerseele. Er spricht im Symposion von den Erfinderischen und Dichtern und Künstlern überhaupt (*δημιουργοί*), deren Seele von Eros empfangen hat; darunter versteht er

[1]) Vgl. auch Ed. Meyer, Die Sklaverei im Altertum. Dresden 1899.

auch z. B. den Tischler, der in seiner Weise dasselbe tut wie der Gott. Dieser grofse Werkmeister macht alles, was ein jeder der Handwerker tut. Für den tüchtigen Handwerker jeder Art gebraucht Plato dasselbe Wort „weise“ wie für den Philosophen.[1]) Die geringste mechanische Handarbeit will er in seiner Polis der Idee des Guten untergeordnet sehen. Nicht Unerfahrenheit und Unwissenheit ist das gröfste Übel, sondern ein Vieles-probieren ohne leitenden Gedanken und Vielwisserei ohne Stil (*ἀγωγή*, Ausdruck für Stil in der Rhetorik; Leg. 819 A). Warum aber glaubst Du, dafs die geringste Arbeit und das Handwerk Schande bringen? Warum verachtest Du den Handwerker? sagt Sokrates ebenso im Gorgias. Ist es nicht darum, weil ein solcher von Natur nur in schwacher Form die Idee, das Bild, das Ziel des Besten hat, sodafs er nicht herrschen kann über die Bestien in ihm, sondern ihnen dienen mufs? Damit aber auch ein solcher von dem Gleichen wie der Beste, von dem Guten, beherrscht wird, darum sagen wir, er mufs sich jenem Besten unterordnen, der das Göttliche, das schöne Vorbild für alles Streben als Beherrschendes in sich trägt. Also jeder Beruf soll so gehoben werden, dafs er, wenn auch in noch so untergeordneter Art der Arbeit, sich bestrebt, ein Gutes zu schaffen.[2])

Auch für den gewinnliebenden und kriegerischen Teil der Polis gilt, dafs für jeden der eigenste Beruf das Beste ist, wenn die Begierden sich der Einsicht (*ἐπιστήμη* und *λόγος*) unterordnen. Im Gelderwerb kommt es auf Ordnung und Zusammenstimmen mit dem Ganzen an (*ζύνταξις* und *ξυμφωνία*), sodafs die rechte Mitte zwischen der schädlichen Disharmonie von unersättlicher Anhäufung von Schätzen und gieriger Armut

---

[1]) *ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάναυσος.* Vgl. Symp. 203. 209 AE. Rp. 596 C.

[2]) Rp. 590 C ff. Plato will den Beruf ähnlich aufgefafst wissen, wie ein Plastiker unserer Zeit, Auguste Rodin (in seinen Gesprächen, gesammelt von Gsell, Leipzig 1912 S. 317). „Es wäre aber zu wünschen, dafs es in jedem Beruf Künstler gäbe: Zimmerleute ... Maurer ... Fuhrmänner ... Das gäbe eine wunderbare Gesellschaft ...“ — Plato nimmt mit Hesiod an *ἔργον οὐδὲν εἶναι ὄνειδος* und unterscheidet zwischen Sklaven-Arbeit (Fabrikware) *ὅταν μὴ μετὰ τοῦ καλοῦ γίγνεται* und den *καλῶς καὶ ὠφελίμως ποιούμενα ἔργα.* Charm. 163 A ff.

innegehalten wird. In allem Überschreiten der Grenze liegt das Übel und die Ungerechtigkeit (Rp. 586 D ff.). Die Weisheit (*σοφία*), die sich auf Geldangelegenheiten und die Körperkraft erstreckt, ist nur ohne Vernunft und richtige Weise (*ἄνευ νοῦ καὶ δίκης*) banausisch, unfrei und nicht wert, Bildung zu heifsen. Vortrefflich sind, die sich beherrschen können, untauglich, minderwertig, die es nicht können (Leg. 644 A).

Nur im Hinblick auf die Unerzogenen und die grofse Masse derer, die sich nicht beherrschen können, will Plato Dichtern und Schauspielern, die irgendwie Mängel und verderbliche Leidenschaften im Menschen darstellen, freundlich die Stadt verbieten. Es ist darin etwas von dem Eifer für eine zum ersten Male in ihrer Bedeutung für das staatliche Leben erkannte alte Wahrheit, dafs böse Beispiele gute Sitten verderben, etwas von dem Eifer des Moses für den einen Gott gegenüber den Bildern und Gleichnissen des Volkes und etwas von dem Eifer Tolstois „gegen die moderne Kunst". Ὁ λόγος ἡμᾶς ᾕρει (Rp. 607 BC). Von Zwietracht unter Bürgern und unter Göttern, von Trunkenheit, Verweichlichung, Trägheit, Lug und Trug soll keiner in der Polis der Möglichkeit der Nachahmung wegen hören. Vor allem sollen die Bürger von der Gottheit nur erfahren, dafs sie gut ist und nur Ursache von Gutem, und die Dichter sollen nur Vorbilder von Vortrefflichkeiten geben. Das ist das allgemeine Gepräge (*τύπος*), nach dem sich der Dichter als Lehrer der Polis richten mufs. Innerhalb dieses Typos mag er frei gestalten.[1]) Plato sah den Trieb nach Zersplitterung des eigenen Wesens im Menschen des alten Athen durch die Dichtungen nur bestärkt. Besserung erwartet er nur von Konzentration des Einzelnen auf seine Berufsarbeit und von der Erziehung zur Selbstbeherrschung, soweit es noch möglich ist.

Einen Mann, der in den besten Jahren infolge seiner Zügellosigkeit kränkelt, soll man auch schon der Nachkommen wegen nicht hegen und pflegen, auch nicht, wenn er reicher als Midas wäre, da es weder für ihn noch für die Polis einen nützlichen Zweck hat. Man soll den Tod derer, die ganz

[1]) Rep. 398 ff. 379 A. — Adam sagt in seinem Kommentar: his idea of beauty is sufficiently comprehensive to include moral and spiritual beauty as well as physical I. S. 165.

minderwertig geraten und unheilbar sind, sogar herbeiführen, da es für sie und die Allgemeinheit das Beste ist. Warum sollte eine planmäfsige Rassezucht, wie sie bei Pferden und Hunden geübt wird, nicht auch bei Menschen möglich sein, um das Unedle auszuscheiden? Der Staat aber hat es allein in den Händen, eine edle Rasse heranzuziehen. Hierin findet Plato eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Möglichkeit eines gesunden, gemeinsamen Lebens (Rp. 459). (Wir sehen, wie in der Gegenwart durch ein besonderes Organ für Rassenhygiene Platos Gedanke wieder aufgenommen wird.)[1] Hier sieht er auch ein Mittel, die Auswahl der Besten, der Herrschernaturen, planvoll von vornherein zu gestalten.

4. Überordnung Einzelner oder des Einen in der Polis (das Wächteramt).

In seinem pädagogischen Roman „Erziehung des Kyros“ nennt Xenophon drei Bedingungen für die Befähigung zum Herrscher: die Abstammung, die natürliche Anlage und die Erziehung (*γενεά, φύσις, παιδεία* I, 1, 6). Diese drei Momente sollen auch die Wächter der vorbildlichen Stadtgemeinde, die Plato ins Leben rufen will, bei der Aussonderung eines tüchtigen Herrschergeschlechts ins Auge fassen. Die edelsten Paare sollen ausgewählt werden. In die Zuchtrasse, deren Fortpflanzung genau geregelt ist, sollen jedoch tüchtige Spröfslinge aus der gesamten Gemeinde der Bürger aufgenommen, dagegen mittelmäfsige Erzeugnisse des Herrschergeschlechts der übrigen Bürgergemeinde zugewiesen werden. In der Regel wird ja der Sohn edler Eltern Gold in sich tragen (*ὑπόχρυσος*), wenn aber ein Spröfsling aus dem Wächterstande geringes Metall in sich trägt, soll man nicht das Mitleid walten lassen, sondern der Natur die ihr zukommende Ehre erweisen und das Kind zu den Handwerkern oder Bauern bringen; und wenn aus diesen irgendeins stammt, das Gold oder Silber in sich

[1]) Sommers Vererbungsforschung und die Psychiatrie hat diese Frage besonders nahegelegt. In einer eben erschienenen Schrift von H. Bayer, Über Vererbung und Rassenhygienie, Jena 1912, wird die Erwartung ausgesprochen, dafs die „Eugenie“ auch einmal staatlich organisiert werde S. 50.

hat, so soll man es in den Kreis der Wächter oder ihrer Helfer hinaufführen (Rp. 415 A ff. 432 C). Es gilt nun in jeder Weise zu forschen und zu prüfen, ob einer so wohlgestaltet (εὐσχήμων) ist, um in den Kreis der Edlen aufgenommen zu werden oder wert ist und sich bei der Erziehung wert zeigt, in diesem Kreise zu bleiben. Plato fordert also, modern gesprochen, eine staatlich organisierte Begabungsforschung, da er in der Berufsverfehlung das gröſste Unheil, die gröſste Ungerechtigkeit (unrichtige Beschaffenheit) zugleich im Leben des Einzelnen und des Staates sieht (*τὸν εὐφυῆ πρὸς ἕκαστα καὶ τὸν μὴ ὁρίζεσθαι* Rp. 455 C).

Der Auslese, die durch die Natur nahegelegt ist, tritt nun die Auslese zur Seite, die durch die Kunst der Erziehung ausgeübt wird. Lernen vollzieht sich, so lehrt uns schon das Kind, das dem Töpfer bei seiner Arbeit zuschaut, durch Anschauung und Erfahrung (*θέᾳ* und *ἐμπειρίᾳ τῶν προσηκόντων*) dessen, was einem jeden „liegt". Nun ist der, welcher nach Einsicht ins Wesen der Dinge strebt, von dem nur Schaulustigen und Neugierigen und von dem technisch und praktisch veranlagten Menschen zu unterscheiden, der an dem Vielerlei der Vorstellungen haften bleibt. Er begnügt sich mit einer richtigen Meinung, die lichter ist als die Unwissenheit, aber dunkler und verworrener als die klare Erkenntnis. Es ist bei dem Lernen wie bei dem Geschmack an Speisen. Die, welche die Natur nicht antreibt (*ἐπέσπευσεν*), sollen nur Lesen und Schreiben auſser ihrer praktischen Fertigkeit erlernen. Es gibt eine Stufenfolge in den Wissenschaften, genauere und ungenauere Künste, wie es eine Rechenkunst für die Vielen und die Gebildeten gibt. Eine Wissenschaft ist reiner als die andere. Wer ohne Qual (*εὐχερῶς*) das reine Wissen in seinem ganzen Umfange kosten will, mit Freuden ans Lernen geht und darin unersättlich ist, den werden wir in richtiger Weise zum Philosophen bestimmen (*ἐν δίκῃ φήσομεν*), der die Wahrheit zu schauen und alle Dinge nach der Idee des Guten zu gestalten strebt. Eine kleine Natur (*σμικρὰ φύσις*) kann niemals etwas Groſses für den Privatmann und die Polis tun. Wenn solche Menschlein (*ἀνθρωπίσκοι*), Handwerker und Unberufene überhaupt sich an die Philosophie machen, so gleichen sie dem frischgebadeten Schmiedeknecht im Bräutigamsstaat, der

die Meisterstochter freien will. (So bekämpft Plato das „Bildungsproletariat".) Was für Gedanken und Meinungen können da nur erzeugt werden![1])

Gute Pflanzen müssen einen besonders guten Boden haben. Eine vortreffliche Naturanlage, der die entsprechende Erziehung fehlt, pflegt ins Gegenteil umzuschlagen. So wird aus der königlichen Natur der gröfste Verbrecher, der Tyrann, der nur auf den eigenen Vorteil bedacht ist. Je gröfser die Arbeitsaufgabe der Wächter ist, umsomehr bedürfen sie der sorgfältigsten Ausbildung, frei von den geringeren technischen Arbeiten und frei von störenden und schädlichen Einflüssen (374 E). So soll für die angehenden Herrscher wie einst für die Spartiaten eine Sondererziehung und eine Erziehungsgemeinschaft geschaffen werden. In dieser soll jede Besonderung ausgeschlossen sein, die auf dem blofsen Mehrhaben an Besitz beruht, wozu der Grieche auch Weib und Kind rechnet (*ἰδίωσις διαλύει*). Jede Besonderung des Einzelnen soll sich nur auf seine Tüchtigkeit als auf seinen Eigenwert gründen (*οἰκεία τιμή*). Die Wächter sollen das Gold nur in ihrer Seele tragen, (ein *θεῖον παρὰ θεῶν*).

Das Ziel der Tüchtigen ist die gesunde Mischung von Einsicht und Tatkraft. Sie wird durch gleichmäfsige Ausbildung in den musischen und gymnastischen Künsten erreicht. Denn musische Ausbildung allein verweichlicht, während körperliche Übung allein verrohen läfst. In den Darbietungen der Dichterwerke soll alles getilgt werden, was zur Nachahmung von Zügellosigkeit, Schlaffheit und zu grofser Eigenliebe veranlassen, alles, was Furcht erregen und wehleidig stimmen könnte. Dagegen sollen Vorbilder von freien, gesunddenkenden und tapfern Menschen den angehenden Wächtern und Helfern vor Augen geführt werden.

Weib und Kind sollen nicht mehr, wie in der Familienordnung, als Eigentum betrachtet werden von denen, deren ernste Aufgabe ist, immer nur das Wohl des Ganzen und nicht den niederen Seelenteilen zuliebe das eigne Wohl und das der Familie im Auge zu haben. An Stelle der Familie will Plato aus diesem Grunde eine Art Wahlverwandtschaft

[1]) Vgl. Rp. 467 A, 475 B ff, 478 C. Leg. 810 B. Phileb. 55 C ff. Rp. 495 B ff.

unter den edelsten und tüchtigsten Männer und Frauen eintreten lassen, die Lust und Leid eines jeden Einzelnen als gemeinsam fühlen. Die alten, vertrauten Namen Vater, Mutter, Bruder, Schwester werden nun eine neue, eigene Bedeutung bekommen.[1])

Die Frauen, die auch ihrer Befähigung entsprechend auszusondern sind, sollen mit den Männern in Musik und Gymnastik wetteifern. Darin stimmt Plato mit Euripides überein, wenn Medea das stolze Wort spricht: „In vieler Beziehung unterscheide ich mich vorteilhaft von vielen Männern", und der Chor der Frauen singt: „Auch für uns ist die Muse!"[2]) So sollen die Frauen in allen Lerngegenständen und in der Berufstätigkeit, soweit es ihre im allgemeinen schwächere Natur zuläfst, den Männern zur Seite treten, dem Grundsatze gemäfs, dafs jeder seiner Anlage entsprechend nur das Seine treiben soll. Zwar gibt Plato zu, dafs die Anlage von Mann und Weib verschieden ist, doch warnt er vor falschen Verallgemeinerungen. Es wäre so, als wenn man sagen wollte: weil ein Kahlkopf und ein Langhaariger verschieden seien, dürften nur Kahlköpfe z. B. Schuster werden (Rp. 453 E ff.).

Im Hinblick auf die blofse Eigenliebe, mit der die Mutter ihr Kind liebt und beurteilt, will Plato auch der Mutter ihre eigentümliche Aufgabe nehmen, damit nicht kurzsichtige Wünsche der Eltern zur gröfsten Ungerechtigkeit gegen das Kind führen, indem es zu einem Beruf bestimmt wird, der ihm und dem Ganzen nicht zum Heile dient.

Der Sinn für das allgemeine Beste mufs vor allem in denen grofsgezogen werden, die für das allgemeine Glück und nicht für das Glück irgendeines Geschlechtes oder Standes einst sorgen sollen. Der Herrscher ist der, in welchem der Allgemeinsinn am stärksten ausgeprägt ist. Wenn die Wächter Eigentum besitzen, werden sie Haus- und Landwirte, anstatt Wächter der ganzen Polis. Sie werden feindliche Despoten der übrigen Bürger anstatt ihre verbündeten Mitkämpfer. Der Kampf um das Eigentum würde sie in das ganze häfsliche Getriebe des

---

[1]) Rp. 463 C ff. Ähnlich bezeichnet Christus die als seine Verwandten, die den Willen Gottes tun.

[2]) V. 579 πολλὰ πολλοῖς διάφορος; 1085 μοῦσα καὶ ἡμῖν, vgl. Rp. 455 B ff.

Hassens und Gehaſstwerdens hineinreiſsen, so daſs sie mehr Feinde im Innern als die Feinde von auſsen her fürchten müſsten (Rp. 415 ff).

Der Kampf im Innern soll auf ein anderes Ziel als die Gegenstände des Begehrens gerichtet werden. Der alte hellenische Agōn erscheint in neuer Form. Das neue Ziel ist der vollkommene Mensch, dem wirklich die Herrschaft gebührt oder eine Einheit von vollkommenen Menschen. Dieser Einheit würden die vielen Einzelnen sich unterordnen, meint Plato, wie der Idee des Guten die andern Ideen und einzelnen Dinge. Im vollkommenen Menschen sind Leib und Seele zur schönen Harmonie, zur *εὐεξία* ausgebildet; milde und hochgemut ist er zugleich seinem Charakter nach (375 C).

Das läſst die „Asketik" Platos in einem andern Lichte erscheinen, als sie durch die christliche Tradition überliefert ist. Sie hat Plato vielfach zu sehr im Sinne ihrer Abtötungslehre betrachtet. Er fordert vielmehr, der wachsenden Genuſssucht entgegen, vernünftige „Hygiene" und Lebensweise (*δίαιτα*). Ohne gesundes Denken (*σωφρονεῖν*) ist alle Pflege des Leibes wertlos (Lysis). Er berührt sich in seinen Forderungen mehr mit denen einer maſsvollen Sport-, Antialkohol- und Pflanzenkostbewegung der Gegenwart als mit den opera supererogationis.[1]) In der „Politeia" fordert er nur Regelung und Maſshalten im Liebesgenuſs, in den „Gesetzen" sogar eine Art Junggesellensteuer, den Wein verbietet er der Jugend bis zum 18. Lebensjahre.

Läuterung des sinnlichen Lebens, Erhebung über das bloſse Leibliche fordert Plato von den Wächtern. Eine doppelte „Bekehrung", eine *μεταστροφή* erleben sie, die Hinwendung zur Welt der Ideen und die Hinwendung wieder zum tatsächlichen, vielgeschäftigen Leben, um es nach der vorbildlichen Ordnung der Dinge zu gestalten; in Platos Bilde: das Hinausgehen aus der Höhle ans helle Licht der Sonne, und die Rückkehr zu den armen Gefesselten in die Höhle. Eine Allgemein-Wissenschaft, der alle einzelnen Wissenschaften untergeordnet sind,

---

[1]) Rp. 571 E *μήτε ἐνδείᾳ μήτε πλησμονῇ*, vgl. auch O. Apelt, Der Wert des Lebens nach Platon, (Abhandl. der Friesschen Schule Gött. 1907; auch in die Plato-Aufsätze 1912 aufgenommen). Pater betrachtet das „puritanische Element" als sokratisch.

dient als Erwecker der Erkenntnis (*ἐγερτικὸν νοήσεως*): die Mathematik. Die Ausbildung in dieser Kunst und in der Kunst des richtigen Denkens führt zum Schauen der wahren, maſsgebenden Ordnung des Seins (*διαλεκτικὴ . . . ὥσπερ ϑριγκὸς τοῖς μαϑήμασιν . . . ἐπάνω* 534 E). Die mehr als laienhafte (*ἰδιωτικῶς*) Beschäftigung mit der Rechenkunst (*λογιστική*), die nicht nur dem egoistischen Vorteil dient, läſst den eigentümlichen Blick dafür gewinnen, dasselbe zugleich als Einheit und unendliche Vielheit zu sehen, das wesenhafte Sein von bloſsen Schattenbildern zu unterscheiden.[1]) Die in der Polis zu Ehren gelangen wollen, müssen in der Kunst zu sondern und zu besondern, zu einen und zu vereinheitlichen besonders tüchtig sein.

Nur wenige bleiben, denen der Bestand der Erinnerung an die Vorzeit der Seele, da sie ihrem Gott folgte, genügend gegenwärtig ist; nur wenige sind es, denen in ihrem Leben die Fesseln gelöst wurden, die hinausgingen und die einzelnen Dinge in scharfer Klarheit schauten und die eine Sonne, die Idee des Guten, von der alle ihr Licht empfangen, nach der alle einzelnen Vorbilder gestaltet sind.[2]) Der von Gott wirklich erfüllte Mensch, der seine Gedanken auf das Wesenhafte richtet, hat keine Zeit, sich auf die Händel der Menschen einzulassen, um sich mit Miſsgunst und Feindseligkeit zu erfüllen. Er schaut nur auf die ewige Ordnung; diese sucht er nachzuahmen, dem Gott sich möglichst anzugleichen. Im Verkehr mit dem Göttlichen und Schönen wird der Philosoph selbst in sich schön, geordnet und göttlich (500 CD. 503 B.).

Und wieder wenige sind es, bei denen sich diese Liebe zur Weisheit und Schönheit mit der Kraft zu gestalten, mit Herrschertüchtigkeit verbindet. So geht die Auswahl innerhalb der Wächtergemeinde immer weiter. Weder der Ungebildete, der nie zum Schauen gelangt ist, noch der, welcher ohne bestimmtes Ziel im gemeinsamen Bürgerleben immer auf den seligen Inseln der Bildung bleiben will, ist für das Herrscheramt zu gebrauchen. Der Philosoph muſs gewaltsam umgesiedelt

---

[1]) Rp. 521 E—533. — *τῶν ἀγωγῶν ἂν εἴη καὶ μεταστρεπτικῶν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος ϑέαν ἡ περὶ τὸ ἓν μάϑησις.* 525 A.

[2]) Vgl. Phaidr. 250 A. Rp. 505 A. 429 A.

werden, wenn ihn nicht das Mitleid mit den Höhlenbewohnern schon zur Rückkehr treibt. Das bloſse Wohlbefinden des einzelnen Philosophen ist nicht maſsgebend, nach dem Grundsatze, daſs nicht nur für das Wohl einer Klasse von Menschen das Gesetz sorgen soll. Sie sind auch nicht von selbst ohne den Einfluſs der Bürgerverfassung aufgewachsen (*αὐτόματοι ἀκούσης τῆς πολιτείας*) und schulden der Polis Dank für ihre Erziehung. Hinabsteigen soll der Philosoph zu den Gefesselten und teilnehmen an ihren Mühen und Ehren, obwohl er viel herrlichere Ehren kennt. Wenn er sich an Dunkel und Schattenbilder dort unten gewöhnt hat, wird er tausendmal besser sehen als die Leute dort, und alle besonderen Bilder erkennen und wissen, woher sie sind und was sie bedeuten, weil er das Wahre im Bereich des Schönen, Richtigen und Vortrefflichen gesehen hat. Er sieht nun die Schattenbilder mit dem Bewuſstsein, daſs sie nur vorüberhuschende Schatten sind und führt keine Schattenkämpfe um die Herrschaft, als sei sie ein groſses Gut (519 B ff.). Pflicht und Schuldigkeit des Philosophen ist es nur, seine überlegene Einsicht zum Besten der Allgemeinheit nutzbar zu machen. Zu einer notwendigen Sorge und Arbeit muſs ihm werden, das, was er dort gesehen hat, in der Menschen Gepflogenheiten und Sitten im privaten und öffentlichen Leben hineinzupflanzen. Er soll nicht nur sich selbst gestalten (*πλάττειν* 500 CD).

Aus den Fähigen und Tüchtigen sind die als Herrscher auszusondern, die sich als die wachsamsten bewähren, die ihr ganzes Leben hindurch am meisten mit ganzem Eifer zu tun scheinen, was sie für der Polis Bestes halten. In allen Altersstufen sind sie zu beobachten, ob sie treu an diesem Dogma „das Beste für die Polis" festhalten, unbezaubert durch Einwände, Lust, Schmerz und Furcht (Rp. 412 D ff.). So soll die Ausbildung zum Regentenamt bis zum 50. Jahre dauern, damit sie an Erfahrung in keiner Weise hinter den übrigen zurückstehen. Dann erst sind sie reif zu herrschen, das heiſst nach dem Vorbild der vollkommenen Ordnung die Stadt und die Einzelnen in ihrem Privatleben zu schöner Ordnung zu führen, wenn ihr eignes Leben gleichsam zu einem vollendeten Kunstwerk gestaltet ist. „Wie ein Bildhauer hast du die Herrscher herausgearbeitet!" ruft Glaukon aus (Rp. 540 A ff.).

Als Helfer und Heilande werden die Vielen, die nur durch die Volksverführer irregeleitet sind, ihre Herrscher ansehen, denn „sorgfältig arbeitende Werkmeister (δημιουργοί) der Freiheit" der ganzen Polis werden sie sein. Diese aber werden in den Beherrschten nicht ihre Sklaven, sondern ihre Soldgeber und Ernährer sehen (463 AB). Die Menge bedarf nur der freundlichen Überredung und Aufklärung darüber, was unter dem wahrhaft Einsichtigen, dem Philosophen als König zu verstehen ist, und die Naturanlage der vielen Einzelnen mufs richtig geleitet und ihnen ihre Beschäftigungsart genau bestimmt werden (499 E). Es bleibt nun gleich, ob einer, der über alle anderen durch seine königliche Art hervorragt, die Herrschaft übernimmt oder eine einheitliche Gemeinde, ein σύλλογος von Wächtern, die dem einen Guten sich unterordnen und dies eine Ziel haben: Die vollkommene Ordnung.[1])

Die königliche Natur weifs jedem das Seine zu geben.[2]) Sie steht über dem Gesetz, denn es ist nicht würdig, vortrefflichen Männern (οὐκ ἄξιον .... ἀνδράσι καλοῖς κἀγαθοῖς ἐπιτάττειν 425 D) Vorschriften zu machen. Sie würden sich ja nicht von Blinden unterscheiden, wenn sie nicht das klare Vorbild in ihrer Seele hätten. Wenn sie nicht über dem Gesetze stünden, würden sie nicht imstande sein, in der Erkenntnis des Schönen, Richtigen und Guten festzusetzen, was allgemein Geltung hat (νόμιμα) und das Gute im Bestehenden zu hüten und aufrechtzuerhalten (484 B ff).

Die Gesetze sind gleichsam Wegweiser, welche die Führer den Irrenden geben. Die Sorge für Lebewesen, heifst es in Platos Buch vom Könige, dem „Politikos", bezieht sich beim Herrscher weniger auf die Einzelzucht, sondern ist eine allgemeine Sorge für die Pflegebefohlenen in Herden. Die königliche Kunst ist die Kunst, Gesetze zu geben. Ein Gesetz ist aber ein ungebildetes Ding; denn es ist unmöglich, dafs etwas Einfaches, wie eine allgemeine Vorschrift sich gut und glücklich verhält zu dem niemals Einfachen, dem einzelnen Menschen, allen seinen individuell verschiedenen Lagen entsprechend (294 C). So kann

---

[1]) Des ἀγαθὸν μοῖρα ist das τέλεον und ἱκανόν μηδενὸς προσδεῖσθαι Phil. 20 C ff.

[2]) δίκας δικάζειν 433 E ff.

das Gesetz nur für die Mehrheit und für die meisten Fälle und gleichsam nur im groben (παχυτέρως) für die Einzelnen das Gesetz geben. Denn wie könnte jemand imstande sein, sein Leben hindurch sich jedem immer vertraulich zur Seite zu setzen, um ganz genau anordnen zu können, was ihm gerade zukommt? (Politik. 295 vgl. Leg. 925 E). Der Zwang aber, wenn es sich um ein Gerechteres, Besseres und Schöneres handelt, ist ebensowenig verwerflich, wie der Zwang, den der Arzt von seiner besseren Einsicht aus auf ein krankes Individuum ausübt (Politik. 296).

Der philosophischen Theorie gegenüber erhebt sich der Mann der Praxis mit seiner Erkenntnis, dafs die sozialen und politischen Fragen nur von Fall zu Fall gelöst werden. Dem entgegnet Plato: „Die Hypothesen stelle ich nicht als Prinzipien auf, sondern in Wirklichkeit als Hypothesen, gleichsam Stufen zum Hinaufsteigen und Antriebe, damit du bis zum Voraussetzungslosen gelangst, zum Grund, Anfang und Ziel aller Dinge". (Rp. 511 B).

Inhalt.

Von demselben Verfasser erschien:

Die Anfänge einer geschichtlichen Fundamentierung der Religionsphilosophie. Grundlegende Voruntersuchung zu einer Darstellung von Herders historischer Auffassung der Religion. Reuther & Reichard, Berlin 1908.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte

herausgegeben von

Benno Erdmann.

8.

1. **Richter, Paul,** David Hume's Kausalitätstheorie und ihre Bedeutung für die Begründung der Theorie der Induktion. 1893. 50 S. ℳ 1,20
2. **Carls, Wilh.,** Andreas Rüdigers Moralphilosophie. 1894. 51 S. ℳ 1,20
3. **Meyer, Eugen,** Humes und Berkeleys Philosophie der Mathematik vergleichend und kritisch dargestellt. 1894. 57 S. ℳ 1,60
4. **James, George Francis,** Thomas Hill Green und der Utilitarismus. 1894. 37 S. ℳ 1,—
5. **Kohn, Harry E.,** Zur Theorie der Aufmerksamkeit. 1895. 48 S ℳ 1,20
6. **Goldbeck, Ernst,** Keplers Lehre von der Gravitation. Ein Beitrag zur Geschichte der mechanischen Weltanschauung. 1896. 52 S. ℳ 1,20
7. **Brede, Wilhelm,** Der Unterschied der Lehren Humes im Treatise und im Inquiry. 1896. 50 S. ℳ 1,20
8. **Dodge, Raymond,** Die motorischen Wortvorstellungen. 1896. 78 S. ℳ 2,—
9. **Mayer, Eduard von,** Schopenhauers Aesthetik und ihr Verhältnis zu den ästhetischen Lehren Kants und Schellings. 1897. VI, 82 S. ℳ 2,—
10. **Freytag, Willy,** Die Substanzenlehre Lockes. 1899. VI, 74 S. ℳ 2,—
11. **Marvin, Walter T.,** Die Giltigkeit unserer Erkenntnis der objektiven Welt. 1899. VI, 96 S. ℳ 2,40
12. **Powell, Elmer E.,** Spinozas Gottesbegriff. 1899. IX, 113 S. ℳ 3,—
13. **Sasao, Kumetaro,** Prolegomena zur Bestimmung des Gottesbegriffes bei Kant. 1900. 71 S. ℳ 2,—
14. **Spaulding, Edward Gleason,** Beiträge zur Kritik des psychophysischen Parallelismus vom Standpunkte der Energetik. 1900. VII, 109 S. ℳ 3,—
15. **Markus, D. F.,** Die Assoziationstheorieen im XVIII. Jahrhundert. 1901. IX, 72 S. ℳ 2,—
16. **Wentscher, Else,** Das Kausalproblem in Lotzes Philosophie. 1903. VII, 66 S. ℳ 2,—
17. **Quast, Otto,** Der Begriff des Belief bei David Hume. 1903. VIII, 125 S. ℳ 3,—
18. **Conrat, Friedrich,** Hermann von Helmholtz' psychologische Anschauungen. 1904. VI, 278 S. ℳ 6,—

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

ABHANDLUNGEN
ZUR PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON BENNO ERDMANN
XLI

DAS DING AN SICH
UND
DIE EMPIRISCHE ANSCHAUUNG IN KANTS PHILOSOPHIE

VON

SIMON BRYSZ

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1913

ABHANDLUNGEN
ZUR
PHILOSOPHIE
UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN

EINUNDVIERZIGSTES HEFT

SIMON BRYSZ

DAS DING AN SICH
UND DIE EMPIRISCHE ANSCHAUUNG IN KANTS PHILOSOPHIE

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1913

DAS DING AN SICH

UND

DIE EMPIRISCHE ANSCHAUUNG IN KANTS PHILOSOPHIE

VON

SIMON BRYSZ

HALLE a. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1913

Inhalt.

A

Gibt es nach Kant einen von uns unabhängigen Realgrund unserer Vorstellungen?

Die Frage, ob es nach Kant einen von uns unabhängigen Realgrund unserer Vorstellungen gibt, gehört bekanntlich zu den strittigsten Punkten in der Deutung seiner Philosophie. Und es bedarf geradezu einer Entschuldigung, wenn man das alte Gespenst vom Ding an sich, um das von so vielen berufenen und unberufenen Kantforschern gekämpft worden ist, wieder auferstehen läfst. Da jedoch die Frage der empirischen Anschauung eine klare Stellungnahme zum Ding an sich erfordert, so sei es mir gestattet, dieses Problem wenigstens in den allgemeinsten Zügen zu erörtern, umsomehr, als einige strittige Punkte unter Zuhilfenahme der von Erdmann herausgegebenen Reflexionen Kants und der Losen Blätter von Reicke, wie mir scheint, leicht aufgeklärt werden können.

Man sollte meinen, dafs die häufig wiederholten klaren und manchmal gar nicht mifszuverstehenden Äufserungen Kants über die Existenz der Dinge an sich, ebenso wie die geradezu affektvolle Protestation wider die Zumutung eines Berkeleyschen Idealismus einem derartigen Streite hätte vorbeugen müssen. Es ist indessen nicht schwer einzusehen, dafs mannigfache Gründe diesen Kampf heraufbeschworen haben. — Erstens sind es die nicht leicht zu lösenden Widersprüche, die dem Kantischen Kritizismus aus der Annahme an sich existierender Dinge erstehen. Zweitens finden sich vielfache Äufserungen in der Kritik, die das Ding an sich zu negieren scheinen. Drittens ist es offenbar unmöglich — trotz scheinbarer Versuche — die Existenz dieser Dinge von den Voraussetzungen des Kritizismus aus spekulativ zu beweisen. Dazu kommt die

Zweideutigkeit des Kantischen Terminus Gegenstand, der bald als transscendentaler, bald als empirischer verstanden werden kann. Zu diesen sozusagen immanenten, d.h. im System selbst liegenden Gründen — die zwar zu den verschiedenen Auffassungen vom Ding an sich nicht ermächtigen, wohl aber die auseinandergehenden Meinungen erklären — gesellt sich eine Reihe subjektiver, vom jeweiligen Standpunkte des Interpreten abhängender Gründe. Die Vertreter der zeitgenössischen Tradition, ganz blind für das eigentliche Ziel der Kritik und für die ungeheure Umwälzung, die Kants Lehre für Metaphysik und Wissenschaft bedeutete, fanden in der Lehre des Philosophen, die sämtliche Metaphysiken zeitgenössischer Kapazitäten als eitles Gerede brandmarkte, nur einen verschärften Berkeleyschen Idealismus. Andererseits aber hatte das Bestreben, das Kantische Ding an sich gänzlich aus dem Bereich des Seienden zu eliminieren, tiefer liegende Gründe. Wahrhaft grofse Geister imposanten idealistischen Gepräges waren auf den Königsberger Meister gefolgt, und forschten, nachdem das Ding an sich von Kant als unbekannter und unerkennbarer Grund des Seins hingestellt worden war, was dieses Ding doch sein möge. Man glaubte die Kritik in vermeintlich Kantischem Sinne weiterbilden zu müssen. Die Kantischen Dinge an sich wurden vorerst unifiziert; man liefs sie sich immer mehr verflüchtigen, um sie endlich im „Ich“, im „Identischen“, „Absoluten“, im „Willen“ oder im „Unbewufsten“ aufgehen zu lassen. — Die Kantische nüchterne, wenn auch nur zum Teil durchgeführte Negation der dogmatischen Metaphysik, mufste eine glänzende Reaktion hervorrufen, zumal Kant selbst im praktischen Kritizismus Fingerzeige für eine solche gegeben hatte. Das Ding an sich, für Kant das transscendentale Objekt, die andere Seite der Erscheinung, die uns unbekannt bleibt, weil wir diese und nicht eine andere Sinnlichkeit haben, wurde zum Ausgangspunkt neuer metaphysischer und religiös-mystischer Systeme.

Wir wollen zunächst feststellen, dafs Kant die Existenz der Dinge an sich ohne weiteres vorausgesetzt hat. Es ist überflüssig und zugleich unnütz, alle die Stellen, aus der Kritik und den Prolegomenen, die unumwunden und unzweideutig die Existenz der Dinge an sich mit voller Schärfe hervorheben, anzuführen. Die Gegner haben sie tausendmal

gehört und gelesen und werden sich auch dann, wenn sie diese Auslassungen zum tausend ersten mal hören, von ihrer Interpretation nicht abbringen lassen. Wichtig dagegen scheint die Frage, warum Kant eigentlich so sehr an der Existenz der Dinge an sich liegt, warum er sie voraussetzt und an ihnen festhält, auch nachdem sie ihm zum Problem geworden sind, weshalb er den Einwendungen seiner Freunde und Gegner durch den Hinweis auf den Begriff der Vorstellung ausweicht.

Was das erste betrifft, nämlich die Voraussetzung der Dinge an sich in der Ästhetik, so könnte man dies in dem realistischen Zug von Kants Denken, das jedem schwärmerischen und skeptischen Idealismus abgeneigt war, begründet finden. Dafs er aber an dieser Voraussetzung festhält, auch nachdem ihm von seiten seiner Kritiker vorgeworfen worden war, dafs jene Annahme mit dem sonstigen Ergebnis seiner Kritik nicht in Einklang gebracht werden könne, — dafür mufs ein tiefer liegender Grund zu finden sein. Und in der Tat, das Festhalten an der Existenz an sich seiender Dinge, auch nachdem die Kritik gezeigt hat, dafs man über Transscendentes nichts, auch nicht das Sein aussagen darf (denn sonst müfste man den kosmologischen Gottesbeweis ebenfalls anerkennen), dieses Festhalten kann nur verstanden werden, wenn die Prämissen hierfür nicht in der spekulativen, sondern in der praktischen Philosophie gesucht werden.

Dafs dies der Fall ist, ersehen wir aus Folgendem. In der Vorrede zur 2. Auflage sagt Kant: „Der Idealismus mag in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden (was er in der Tat nicht ist), so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge aufser uns .... blofs auf Glauben annehmen zu müssen.“ [1]) Als Ergänzung hierzu heifst es in den Losen Blättern: „Der Idealismus, der die Aufsenwelt leugnet, kann ... auch wohl ein Hindernis abgeben zu dem, was den Endzweck der Metaphysik ausmacht, zu dem Übersinnlichen fortzuschreiten, wenn alles

[1]) Vorr. 2 zur Kritik d. r. V. XL Anm. Ich zitiere im allgemeinen Kants Werke nach der Akademieausgabe. Die Kritik d. r. V. jedoch nach der *Originalpaginierung* der 2. Auflage (Ausgabe Erdmann). Bei Zitaten *aus der 1.* Auflage füge ich immer A hinzu.

Sinnliche blofs in uns gesetzt wird.[1]) Diese Auslassungen dürften für alle diejenigen, die das Ding an sich zu einem leeren Grenzbegriff, zu einer Aufgabe, zu einem ewigen Schein, oder wie die Ausdrücke sonst lauten, degradieren wollen, ein vorzügliches Objekt für ihre Interpretationskünste bieten. Denn hier wird der eigentliche Grund angegeben, warum Kant sich mit dem Gedanken nicht versöhnen konnte, dafs das Subjekt neben der Form auch die Materie der Erscheinungen aus sich heraus produziere! Damit wäre der Weg zur praktischen Philosophie, die ihm so sehr am Herzen lag, ein für alle mal verschlossen gewesen. Auch die Behauptung, Kant habe sich eigentlich um das Ding an sich nicht gekümmert, ihm wäre es nur um die Wissenschaft zu tun, hingegen das Problem, ob den Erscheinungen etwas zugrunde liege oder nicht, läge nicht im Bereiche seines Interesses, wird durch diese Erklärungen hinlänglich widerlegt.

Es wäre jedoch falsch anzunehmen, dafs der Existenz der Dinge an sich gleich zu Beginn der Darstellung Kants in der Kritik der reinen Vernunft diese praktische Bedeutung zugeschrieben worden sein sollte. Vielmehr verhält sich die Sache so. Die transscendentale Ästhetik hat, veranlafst durch die Antinomien,[2]) die entstehen, wenn man Raum und Zeit

---

[1]) Lose Blätter aus Kants Nachlafs, mitgeteilt von Rudolf Reicke I, 102.

[2]) Wenn ich nicht irre, war Lotze der erste, der die Bedeutung der Antinomien für die transscendentale Ästhetik gesehen hat, er sagt: „Die Beweggründe zu einer solchen Umgestaltung der gewöhnlichen Ansicht lagen für Kant nicht in der Natur des Raumes selbst, sondern in den Widersprüchen, in welche sein vorausgesetztes Verhalten zu dem Wirklichen zu führen schien ... Erst die Antinomien, in welche wir uns verwickeln, wenn wir mit dieser Voraussetzung eines wirklichen Raumes unsere Vorstellungen vom Ganzen der Welt oder von ihren letzten Bestandteilen zu vereinigen suchen, entschieden bei Kant für die Annahme, die Anschauung des Raumes sei nur eine subjektive Form, mit welcher die Natur des vorauszusetzenden Realen nichts gemein habe.“ Metaphysik, 2. Aufl. S. 201 f. — Unabhängig hiervon bemerkt Riehl: „Die Antinomie trieb zur Unterscheidung der phänomenalen und intelligiblen Welt; um aber diese Unterscheidung zu machen, mufste ihr jene zwischen den sinnlichen Elementarbegriffen und den Denkbegriffen vorausgegangen sein. Also war es ein metaphysisches Interesse, welches Kant auf die Bahn der kritischen Philosophie brachte.“ Der philosophische Kritizismus

als an sich seiend annimmt, die Dinge in Dinge an sich und Erscheinungen geschieden. Diese Dinge an sich zu bezweifeln ist Kant damals nicht einmal „in den Sinn gekommen", denn sonst hätte die Unterscheidung ganz anders ausfallen müssen. Es wären dann nicht nur Raum und Zeit bloſs subjektiv, sondern auch der gesamte spezielle Gehalt der Erscheinungen. Dieser Gehalt müſste zwar auch dann nicht a priori sein, denn alles Apriorische der Anschauung ist subjektiv, nicht aber ist auch umgekehrt alles Subjektive a priori, z. B. Bewegung und Veränderung. Kant hätte aber sagen müssen, Raum und Zeit allein sind subjektiv und a priori; alles andere ist zwar nicht a priori, d. h. es ermöglicht gar keine objektiv gültigen Erkenntnisse, aber ist lediglich meine Vorstellung, der nichts auſser mir (transscendentaliter) entspricht, oder aber er hätte diese Frage wenigstens offen lassen müssen. Kant sagt jedoch am Schlusse der Ästhetik: „Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts als unsere Art sie [offenbar doch die Gegenstände an sich] wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen zukommen muſs." [1]) Hier wird also ausdrücklich gelehrt, daſs die Dinge an sich als die andere Seite der Erscheinungen anzusehen sind. Erst später, als infolge der Kritik seines Werkes das Ding an sich zum Problem sich

---

I, S. 273. Man vergl. auch 249 f. und 2. Aufl. I, 343. Diese Vermutung Riehls fand dann eine glänzende Bestätigung in dem von Erdmann herausgegebenen neuen Material aus Kants Nachlaſs. Man vergleiche besonders Reflexion Nr. 4, wie auch den Brief an Garve vom 21. Sept. 1798. B. Erdmann hat dann in einer erschöpfenden Abhandlung auf die ungemeine entwicklungsgeschichtliche Bedeutung der Antinomien für Kants Kritizismus hingewiesen. Mit Hilfe des von ihm entdeckten neuen Beweismaterials hat er überraschend gezeigt, daſs die Umwälzung im Kantischen Denken keinem andern Einfluſs (also auch nicht dem Humes) in dem Maſse wie den Antinomien zuzuschreiben sei. Man vergleiche: Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie, Vorbericht zum 2. Bande der Reflexionen Kants S. XXVI ff., sowie Prolegomena, Einleitung S. LXXXV.

[1]) Kr. S. 59. Beiläufig sei bemerkt, daſs diese letzte Behauptung Kants, die doch im Grunde nur ein Analogieschluſs ist, etwas zu apodiktisch ausgedrückt ist.

allmählich ausgebildet hatte, wurde Kant darauf aufmerksam, dafs, obwohl spekulativ kein Beweis für diese Existenz zu führen ist, so doch an diesen einstmals gar nicht beanstandeten Dingen festgehalten werden müsse, wenn die Folgen des Freiheitsbegriffes nicht gefährdet werden sollten, und dafs andererseits diese praktische Notwendigkeit des Begriffes der Freiheit den einzigen und sichersten Beweisgrund für die Existenz übersinnlicher Dinge abgibt. So lesen wir in der Einleitung zur Kritik der praktischen Vernunft: „Dagegen eröffnet sich nun eine vorher kaum zu erwartende und sehr befriedigende Bestätigung der konsequenten Denkungsart der spekulativen Kritik darin, dafs, da diese die Gegenstände der Erfahrung als solche und darunter selbst unser eigenes Subjekt nur für Erscheinungen gelten zu lassen, ihnen aber gleichwohl Dinge an sich selbst zum Grunde zu legen, also nicht alles Übersinnliche für Erdichtung und dessen Begriff für leer zu halten einschärfte: praktische Vernunft jetzt für sich selbst, und ohne mit der spekulativen Verabredung getroffen zu haben, einem übersinnlichen Gegenstande der Kategorie der Kausalität, nämlich der Freiheit, Realität verschafft ... also dasjenige, was dort[1]) blofs gedacht werden konnte, durch ein Faktum bestätigt.“[2])

Nun wird aber behauptet, dafs bereits in der Analytik eine Schwenkung der Ansicht in bezug auf die Dinge an sich eingetreten sei. Zur Bestätigung dieser Behauptung wird folgendes geltend gemacht:

1. Das Ergebnis der Analytik ist, dafs die Kategorien nur auf sinnliche Gegenstände angewandt werden dürfen. Die konsequente Durchführung dieses Gedankens gestattet aber nicht einmal die Existenz von dem Ding an sich zu prädizieren. — Wollte man dagegen einwenden, dafs die Kategorien nicht im gleichen Mafse subjektiv seien, wie Raum und Zeit, dafs ihre Unanwendbarkeit auf nichtsinnliche Gegenstände nur davon herrühre, dafs sie die Anschauungsformen zu Hilfe nehmen müfsten, was aber bei der Existenz nicht notwendig sei; — so

---

[1]) Man vgl. Vorr. 2, S. XXVI, Zeile 12.

[2]) Kants WW. V, 5 f. Man vgl. auch L. Blätter S. 217: „Die Endabsicht aller Metaphysik ist von der Erkenntnis des Sinnlichen zum Übersinnlichen aufzusteigen.“

zeigt doch der folgende Satz, dafs diese Unterscheidung nicht richtig ist. „Realität“ — sagt Kant — „kann man im Gegensatze mit der Negation nur alsdann erklären, wenn man sich eine Zeit (als den Inbegriff von allem Sein) gedenkt, die entweder womit erfüllt oder leer ist.“[1]) Kant kann also, wird geltend gemacht, nicht mehr behaupten, es gibt Dinge an sich, wenn er sich selbst nicht widersprechen will.

2. Kant selbst läfst die Einteilung in Phänomena und Noumena gar nicht zu und nennt das Noumenon einen „problematischen Begriff“ oder auch „Grenzbegriff“.

3. Selbst wenn man dem zweiten Argument ausweicht, so heifst es doch ausdrücklich, dafs „obgleich unser Denken von der Sinnlichkeit abstrahieren kann, so bleibt doch die Frage, ob es alsdann nicht eine blofse Form eines Begriffes sei und ob bei dieser Abtrennung überall ein Objekt übrig bleibe.“[2])

Was nun zunächst das zweite Argument betrifft, so ist klar, dafs mit Noumenon hier nur dasjenige in positiver Bedeutung gemeint ist,[3]) und dieses ist tatsächlich ein problematischer Begriff, weil der Verstand, vor dem es gehörte, ein Verstand mit der Fähigkeit intellektuell anzuschauen, selbst ein Problem ist. Dies geht aus dem ganzen Inhalte des hierfür in betracht kommenden Abschnitts über Phänomena und Noumena, besonders aber aus folgender Stelle hervor: „Das Objekt, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transscendentale Gegenstand, das ist der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt. Dieser kann nicht das Noumenon heifsen: denn ich weifs von ihm nicht was er an sich selbst sei und habe gar keinen Begriff von ihm, als blofs von dem Gegenstande einer sinnlichen Anschauung überhaupt.“[4]) Bekräftigt wird dies durch den Umstand, dafs die 2. Auflage und die Randbemerkungen im Handexemplar[5]) einige Stellen, die zu Mifsverständnissen verleiten könnten, durch genauere Bestimmung des Noumenon den Text ergänzen und

---

[1]) Kr. S. 300.

[2]) Kr. A 252 f.

[3]) Man vgl. auch Riehl a. a. O. I, 2. Aufl. § 573.

[4]) Kr. A 253. Man vgl. auch die Definition des Noumenon Kr. A 248 und 307.

[5]) Man vgl. B. Erdmann, Nachträge zu Kants Kritik d. r. V,

jede Zweideutigkeit entfernen. So wird zu dem Satze: „dafs die Grundsätze des Verstandes nur ... auf Gegenstände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt ... bezogen werden können“[1]) im Handexemplar die wichtige Einschränkung hinzugefügt: „wenn sie Erkenntnis verschaffen sollen“.[2]) Ferner ist in dem Satze: „die Einteilung der Gegenstände in Phänomena und Noumena und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt kann daher in positiver Bedeutung gar nicht zugelassen werden“[3]) die Einschränkung „in positiver Bedeutung“ erst in der 2. Auflage hinzugekommen. Endlich ist der Satz „so ist denn der Begriff reiner, blofs intelligibeler Gegenstände leer“[4]) durch die Bemerkung im Handexemplar „der positive Begriff“[5]) ergänzt worden.

Kant will also sagen: obwohl die transscendentale Ästhetik den Begriff der Erscheinung dahin eingeschränkt hat, dafs die Lehre von der Sinnlichkeit zugleich die Lehre von wirkenden Dingen an sich bedeutet, so darf man doch daraus nicht folgern, dafs diese Dinge durch irgend ein Erkenntnisvermögen näher bestimmt werden können. Denn dazu wäre eine übersinnliche Anschauung notwendig, die wir jedoch nicht besitzen und von der es zweifelhaft ist, ob sie überhaupt möglich ist. Ja es ist nicht einmal ausgemacht, ob derartige Noumena, die durch eine intellektuelle Anschauung erkennbar würden, überhaupt vorhanden sind.

Etwas schwieriger zu beantworten ist der dritte Einwand. Denn der dort angeführte Satz pafst nicht minder auf das Noumenon in negativer Bedeutung, also auf die von Kant vorausgesetzten Dinge an sich, als auf das Noumenon im positiven Sinne. Und da fragt es sich mit Recht, wie Kant noch jetzt an dieser Voraussetzung festhalten könne, nachdem er hier zeigt, dafs es immer zweifelhaft bleibt, ob dem Begriffe ein Objekt entspricht, da die logische Möglichkeit eines solchen noch nicht die reale beweist? — So sehr aber auch dieser Gedankengang vom kritischen Standpunkte aus berechtigt sein

---

1) Kr. 303.
2) Erdmann a. a. O. S. 41.
3) Kr. 311.
4) Kr. 315.
5) Erdmann a. a. O. S. 44.

mag, so unmöglich ist es doch, dafs Kant mit dem erwähnten Satze das Ding an sich gemeint haben sollte. Aus dem Zusammenhange, in dem er den erwähnten Satz ausspricht ist zu ersehen, dafs, wenn hier überhaupt von einem Objekt die Rede ist — was eine Randbemerkung im Handexemplar sehr zweifelhaft macht[1]) — nur das Noumenon in positiver Bedeutung gemeint sein kann. Das geht sowohl aus dem vorhergehenden, wie aus den nachfolgenden Sätzen sehr deutlich hervor. Aufserdem wäre es sonst unmöglich, dafs gerade hier die Existenz der Dinge an sich mit völliger Bestimmtheit betont werden könnte. So lesen wir: „den Sinnenwesen korrespondieren zwar freilich Verstandeswesen, auch mag es Verstandeswesen geben, auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat, aber unsere Verstandesbegriffe . . . reichen nicht . . . auf diese hinaus".[2]) Dieser Satz kann nur so verstanden werden: den Sinnenwesen korrespondieren Dinge an sich, die unsere Sinne affizieren es mag auch Noumena (in positiver Bedeutung) geben, auf die unser sinnliches Anschauungsvermögen aber gar keine Beziehung hat, weil derartige Noumena unsere Sinne nicht rühren usw. Auch ist die Ableitung der Dinge an sich von dem Begriff der Erscheinung — diese mag nun richtig sein oder nicht — nirgends mit solcher Bestimmtheit geführt, wie gerade hier.[3]) Dafs aber Kant die Konsequenz seiner Analytik nicht auch auf das Noumenon im negativen Sinne ausgedehnt hat, dafs er es nicht gesehen hat, dafs alles, was sich von der Existenz eines Noumenon in positiver Bedeutung sagen läfst, nicht minder auf das Ding an sich Anwendung findet — und damit kommen wir zum ersten Einwand — kann nur dadurch erklärt werden,

---

[1]) In dem Handexemplar wird die fragliche Stelle folgendermafsen verbessert: „Ob es alsdann nicht eine blofse Form eines Begriffes sei oder ob bei dieser Abtrennung überall noch eine mögliche Anschauung übrig bleibe." Dazu soll folgende Begründung hinzukommen: „Denn die Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung kann niemand dartun, und es könnte also leicht möglich sein, dafs gar keine solche Erkenntnisart stattfände, in Ansehung deren wir etwas als Gegenstand betrachten würden. Also behauptet der positive Begriff eines Noumenon etwas, dessen Möglichkeit er nicht beweisen kann." Erdmann a. a. O. S. 44.

[2]) Kr. 308 f.

[3]) Kr. A 251 f.

dafs diese Existenz ihm gar nicht Problem war. Man mufs den Satz: „denn die [die Dinge an sich nämlich] zu bezweifeln ist mir niemals in den Sinn gekommen"[1]) ganz wörtlich nehmen und allein dieser Umstand hat es möglich gemacht, dafs er in dem erwähnten Abschnitt — 1. Auflage, die zweite ist viel vorsichtiger — es gar nicht merkt, dafs sich ihm unter der Hand die Dinge an sich immer mehr verflüchtigen. In der 2. Auflage, wo die Existenz dieser Dinge ihm zum Problem geworden war, hatte er für sie bereits einen Beweis aus der praktischen Philosophie. — Ob nun Kant das Recht hat zu sagen: die Dinge an sich **sind**, trotzdem er behauptet, dafs in der Kategorie der Realität bereits ein Zeitmoment mitenthalten ist,[2]) scheint mir dahin beantwortet werden zu können, dafs Kant die Kategorie der Realität von der Existenz unterscheidet. Den Ansatz dafür erblicke ich in dem Satze: „Die Existenz ist hier noch keine Kategorie, als welche nicht auf ein unbestimmt gegebenes Objekt ... Beziehung hat"[3]) und in Wirklichkeit mufs man eine zeitlose Existenz annehmen dürfen, wenn die Zeit nur die **Form** unserer Anschauung ist.[4])

Der Idealismus Kants ist also auch in der Analytik betreffs der Existenz der Dinge an sich nicht weiter gegangen. Die Analytik hatte nur die Aufgabe die positive und negative Grenze unserer Erkenntnis festzustellen, brauchte aber dabei die Existenz der Dinge nicht anzutasten. Daher konnte Kant an Beck schreiben, dafs er seinen „kritischen Idealismus" besser das Prinzip der Idealität des Raumes und der Zeit nennen könnte",[5]) denn mit der konsequenten Durchführung dieses Prinzips erschöpft sich in der Tat der ganze kritische Idealismus.

---

[1]) Prolegomena WW. IV, 293.

[2]) Vgl. Kr. S. 300.

[3]) Kr. 422 Anm.

[4]) Zu den vom kritischen Standpunkt nicht beanstandeten, weil nur negativen Sätzen gehört auch das Urteil: Die **Dauer** der Dinge an sich ist keine Zeit. Man sehe Kr. 149.

[5]) Brief an Beck vom 4. Dezember 1792. Man vgl. auch Riehl a. a. O. I, 2. Aufl. 403.

Kants Beweise für die Existenz der Dinge an sich.

Es fragt sich nun, ob man nicht noch weitergehen und sogar Beweise Kants für die Existenz der Dinge an sich anführen könne? Es mufs nun folgendes gesagt werden. Obwohl Kant niemals, also auch nicht in der 2. Auflage die Voraussetzung wirkender Dinge an sich aufgegeben hat, hat er doch nirgends — wenigstens nicht spekulativ — diese Existenz beweisen wollen. Der einzige, wirklich vorhandene Beweis ist in einer Nebenbemerkung enthalten, die sich mehr gegen einen Idealisten, als gegen den dogmatischen Rationalisten richtet, nämlich gegen einen Dogmatiker, der annimmt, dafs es Noumena gibt, die der pure Verstand erkennen müfste. Ich meine die in der 1. Auflage vorhandene Ableitung des Dinges an sich aus dem Begriffe der Erscheinung. Kant sagt dort: „es folgt auch natürlicherweise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt, dafs ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst und aufser unserer Vorstellungsart sein kann, mithin, wo nicht ein beständiger Zirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit ... etwas d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein mufs."[1]) Diese Deduktion kann man nun entweder als strikten, mit dem Resultat der Ästhetik gegebenen Beweis betrachten, oder aber auch als einen naiven Beweis ansehen, der aus der von

[1]) Kr. A 251. Von der ähnlichen Bemerkung in der 2. Vorr. sehe ich zunächst noch ab.

Kant ohne Bedenken gemachten Annahme der Dinge an sich herfließt. Beides ist, wie mir scheint, in gewissem Sinne richtig. Aus dem Begriffe der Erscheinung,[1]) wie ihn Kant in der transscendentalen Ästhetik festgestellt hat, geht wirklich hervor, daſs es Dinge an sich gibt. Alles Besondere in der Anschauung was sich nicht auf die Anschauungsformen zurückführen läſst, muſs in einem von uns unabhängigen Dinge begründet sein. Auch die Tatsache, daſs Kant noch im Jahre 1792 dem Schulzeschen Einwurf dasselbe Argument entgegenhalten konnte,[2]) spricht dafür, daſs er dies als Beweis betrachtet. Ebenso spricht hierfür eine Äuſserung Kants in den Losen Blättern: „Noumenon bedeutet eigentlich allerwärts einerlei, nämlich das transscendentale Objekt der sinnlichen Anschauung. Dieses ist aber kein reales oder gegebenes Ding, sondern ein Begriff, auf den in Beziehung Erscheinungen Einheit haben. Denn dieser muſs doch irgend etwas korrespondieren, ob wir gleich nichts anderes als die Erscheinung desselben kennen."[3])

Andererseits jedoch muſs dieser Beweis als ungenügend angesehen werden, wenn man ihn vom Standpunkte des Gegners aus betrachtet. Denn es müſsten die Prämissen der transscendentalen Ästhetik zugegeben werden, und das braucht der Gegner eben nicht zu tun, wenn er Idealist ist. Die Lehre der transscendentalen Ästhetik kann nur für denjenigen zwingend sein, der Raum und Zeit für Sachen an sich hält; denn dem kann gezeigt werden, daſs er sich mit einer derartigen Ansicht in unlösbare Widersprüche verwickelt. Wenn jemand hingegen

---

[1]) Kant spricht in den Prolegomena WW. IV, 377, Zeile 29 von seinem Begriffe der Erscheinungen, indem er sich auf das Resultat der transscendentalen Ästhetik bezieht.

[2]) Man vgl. den oben erwähnten Brief an Beck.

[3]) Lose Blätter S. 162. Dieser Satz ist noch in anderer Beziehung von Wichtigkeit. Kant nennt hier das transscendentale Objekt nur einen Begriff und im selben Atemzug lehrt er, daſs der Erscheinung etwas korrespondieren müsse. Es geht daraus hervor, wie verfehlt es ist, aus der Tatsache, daſs Kant das Ding an sich lediglich als Begriff gelten lassen will, zu folgern, daſs er damit zugleich dieses als Realität leugnet. Mit unseren Erkenntnismitteln, meint Kant, können wir von einem Dinge überhaupt nur einen Begriff haben, dieses hört aber deshalb nicht auf als Objekt zu existieren.

neben Raum und Zeit auch den gesamten speziellen Gehalt der Anschauung für blofse Vorstellung hält, welcher nichts zu Grunde liegt, der kann trotz dieses Idealismus den Schwierigkeiten der beiden ersten Antinomien aus dem Wege gehen. Der Idealist könnte behaupten, a priori sei zwar nur Raum und Zeit, er leite mit Kant aus dieser Beschaffenheit der Anschauungsformen die Möglichkeit der Geometrie als Wissenschaft ab, ja er könne selbst die ganze Erkenntnistheorie Kants anerkennen und brauche doch nicht anzunehmen, dafs den Erscheinungen etwas aufser uns zu Grunde liege, sondern es könnte sein, dafs eine Kraft in uns dies alles produziere. Denn die Aposteriorität der Erscheinungen schliefst ihre Subjektivität nicht aus. Das Apriori ist kein notwendiges Merkmal des Subjektiven. — Der Begriff Erscheinung würde aber deshalb nicht genügen, um aus ihm etwas abzuleiten, denn Erscheinung wäre dann des Letzte, was überhaupt vorhanden ist und müfste mithin anders heifsen. Es scheint deshalb, dafs Kant diesen Beweis nur führen konnte, so lange ihm die Existenz der Dinge an sich noch nicht Problem geworden war. Dann müfste man die Äufserung im erwähnten Briefe an Beck dahin deuten, dafs damit nicht Ding an sich, sondern Erscheinung gemeint sei. Dafür spricht auch die Tatsache, dafs Kant in der 2. Auflage in dem Abschnitt über Phänomena und Noumene dieses Argument weggelassen hat, und vor allem, dafs er es bei den späteren Widerlegungen gar nicht benutzt. Wie dem aber sein mag, aus diesem Beweise geht hervor, dafs Kant die Existenz der Dinge an sich gelehrt hat und dafs man keineswegs berechtigt ist, diesen Beweis als „Gerede" hinzustellen.

Aufser dem oben erwähnten Beweise gibt es für die Existenz der Dinge an sich keinen anderen in der Kritik der reinen Vernunft und in den Prolegomena. Es gibt entweder Widerlegungen des Idealismus, die sich aber nicht auf die Dinge an sich beziehen, oder aber es gibt Protestationen und Versicherungen Kants, dafs er die Dinge an sich nicht leugne, sondern sie annehme, aber keine weiteren Beweise. Wir wollen diese Behauptung durch eine Übersicht der hierfür in betracht kommenden Stellen bestätigen.

Im vierten Paralogismus wird bekanntlich der empirische, von Kant so genannte skeptische Idealismus Descartes' widerlegt.

Descartes hatte nach Kants Darstellung gelehrt, dafs wir unmittelbar nur das Ich als denkendes Wesen wahrnehmen können. Die äufseren Dinge können wir eigentlich gar nicht wahrnehmen, sondern müssen aus unserer inneren Wahrnehmung auf ihr Dasein schliefsen. Nun ist aber der Schlufs von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher, demnach bleibt es zumindest nicht ausgemacht, ob die äufseren Wahrnehmungen nicht ein blofses Spiel unseres inneren Sinnes seien. Will man trotzdem die äufseren Wahrnehmungen als Wirkungen wirklich vorhandener äufserer Dinge ansehen, so mufs man wenigstens eingestehen, dafs das Dasein der letzten nur geschlossen und nicht so unmittelbar wahrgenommen werden könne, wie der Gegenstand des inneren Sinnes: das Ich.

Diesen Bedenken gegenüber zeigt Kant, dafs die von Descartes gemachte Unterscheidung von inneren und äufseren Wahrnehmungen eine falsche ist. Wer nur die räumliche — und nicht eine transscendente — Aufsenwelt wahrnehmen will, braucht ebensowenig wie bei den inneren Wahrnehmungen der Lust oder des Schmerzes aus sich herauszugehen, denn räumlich ist nicht im strikten Sinne aufser uns. Der Raum mit alledem, was ihn ausfüllt, ist keine Sache an sich, sondern eine Anschauungsform in uns, die abgetrennt von unserer Sinnlichkeit nichts ist. Wenn wir demnach äufsere Dinge wahrnehmen, so sind dies tatsächlich innere Wahrnehmungen, nur werden sie vermöge der Beschaffenheit unserer Anschauungsform nach aufsen verlegt. Beide Arten von Wahrnehmungen: sowohl die inneren, die nur zeitlich verlaufen, als auch diejenigen inneren, die in einem räumlichen Nebeneinander nach aufsen verlegt werden, sind also blofs Erscheinungen, die an sich, losgelöst von unserer Vorstellungsart, gar nicht in dieser Qualität existieren. So unmittelbar ich auf Grund der inneren Wahrnehmung sage: ich bin, eben so unmittelbar, sage ich die äufseren Vorstellungen, d. i. die Dinge im Raume sind. „Also existieren ebensowohl äufsere Dinge, als ich selbst existiere, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugnis meines Selbstbewufstseins." [1])

---

[1]) Kr. A 370 f.

Wenn wir äufsere Gegenstände für Dinge an sich gelten lassen, so ist schlechterdings unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntnis ihrer Wirklichkeit aufser uns kommen sollten, indem wir uns blofs auf die Vorstellung stützen, die in uns ist. Wenn z. B. der Baum, der draufsen steht, selbst ein räumliches von mir unabhängiges Ding wäre, ich aber naturgemäfs nur eine Vorstellung des Baumes haben kann, so müfste ich von dieser Vorstellung auf das Dasein des Baumes, als auf den Gegenstand meiner Vorstellung schliefsen. Sein Dasein wäre aber dann zweifelhaft. Nun sage ich aber, nur meine Vorstellung des räumlichen Baumes, die Erscheinung, ist wirklich, er selbst existiert als solcher, nämlich als räumliches Ding, nur in meiner Vorstellung. So ist seine Wirklichkeit festgestellt, ohne dafs ich irgend einen Schlufs zu machen brauche, denn er ist „lediglich als ein Gedanke in uns, wiewohl dieser Gedanke durch genannten Sinn es als aufser uns befindlich vorstellt".[1])

Dafs diese Vorstellung des Baumes durch einen transscendentalen Gegenstand hervorgerufen worden ist, ist die immerwährende Voraussetzung Kants, „von ihm aber ist auch nicht die Rede",[2]) denn seine Wirklichkeit zu beweisen ist theoretisch unmöglich, und es „kann der strengste Idealist nicht verlangen, man solle beweisen, dafs unserer Wahrnehmung der Gegenstand aufser uns (in strikter Bedeutung) entspreche,"[3]) ebenso wie es unmöglich ist, das Dasein der empirischen Dinge zu beweisen, wenn man sie als an sich seiend ansieht.[4])

Die angeführten Stellen beweisen also zur Genüge, dafs hier von einem Beweise für das Dasein der Dinge an sich nicht die Rede sein kann. Es wird vielmehr ausdrücklich betont, dafs ein solcher unmöglich ist. Noch deutlicher geht dies aus einer hierher gehörigen Reflexion hervor: „Die Frage ob die Körper aufser mir etwas wirkliches sind, wird so beantwortet: Körper sind aufser meiner Sinnlichkeit keine Körper (Phänomena) und also sind sie nur in der Vorstellungskraft empfindender Wesen. Ob diesen ihren Erscheinungen

---

[1]) Kr. A 385.
[2]) Ebenda 373.
[3]) Ebenda 375 f.
[4]) Ebenda 372.

etwas aufser mir korrespondiert, ist eine Frage von der Ursache dieser Erscheinung und nicht von der Existenz dessen, was erscheint, selbst.“[1]) „Die Wirklichkeit der Körper ist nicht die Wirklichkeit der Dinge, sondern der Erscheinungen.“[2]) Trotzdem wird die hier abgewiesene Frage nach der Existenz der Ursache der Erscheinungen in demselben Zusammenhange bejaht, denn in der nächsten Reflexion heifst es: „Der Idealist behauptet, die Körper seien nur Schein: der Realist, sie sind eine Erscheinung, dem doch eine besondere Art Substanzen wirklich korrespondiert.“[3]) Unter dieser „besonderen Art von Substanzen“ können nur Dinge an sich gemeint sein, weil sie der Erscheinung und nicht etwa der Vorstellung entgegengestellt werden. Daraus geht aber hervor, dafs, obwohl Kant hier schon gesehen hat, dafs kein Beweis für die Existenz der Dinge an sich zu erbringen ist, diese Existenz ihm trotzdem noch nicht zum Problem geworden war, denn sonst hätte er erklären müssen, mit welchem Recht er an dieser Existenz, trotz ihrer Unbeweisbarkeit, festhält. Dieser Umstand macht es verständlich, dafs die ersten Leser der Erörterungen im vierten Paralogismus in diesem die Neubelebung eines Berkeleyschen Idealismus erblicken konnten; hier kommt zwar nichts vor, was nicht bereits in der transscendentalen Ästhetik in bezug auf die Realität der Erscheinung gesagt worden ist, jedoch fehlt die Betonung der Existenz der Dinge an sich, weil diese hier gar nicht in Frage kam.

In den Prolegomena werden wir umsonst einen Beweis für das Dasein der Dinge an sich suchen. Hingegen protestiert hier Kant mit voller Schärfe wider die Zumutung eines empirischen Idealismus, indem er immer wieder hervorhebt, dafs ihn von allen Idealisten das unterscheide, dafs er den Dingen an sich ihr Dasein läfst und nur den Erscheinungen dieser Dinge an sich ein von ihnen unabhängiges Sein abspricht. Der Idealismus, gegen den hier Front gemacht wird, ist nicht mehr der skeptische des Descartes, sondern der dogmatische

---

[1]) Reflexion Nr. 1191.
[2]) Reflexion Nr. 1193.
[3]) Daselbst.

Berkeleys. Dieser „Idealismus besteht in der Behauptung, daſs es keine anderen als denkende Wesen gebe, die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der Tat kein auſserhalb dieser befindlicher Gegenstand korrespondiert. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als auſser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren. Demnach gestehe ich allerdings, daſs es auſser uns Körper gebe d. i. Dinge, die obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluſs auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloſs die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichtsdestoweniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dies wohl Idealismus nennen?“ [1])

Wir sehen also, mit welcher Entschiedenheit Kant hier die Existenz der Dinge an sich behauptet. Jedoch gibt er auch hier keinen Beweis, weil dieser noch nicht nötig geworden ist. Das Dasein der Dinge an sich ist hier erst zum „spezifischen Merkmal“ des Kantischen Idealismus geworden, jedoch zum Problem hat es sich noch nicht ausgebildet. [2]) Diese Fortbildung erblicke ich nicht in der berühmten Widerlegung des Idealismus in der 2. Auflage, [3]) sondern in einer Bemerkung in der Vorrede, die wahrscheinlich nach Abschluſs der zweiten Redaktion geschrieben wurde. [4]) Da heiſst es: „gleichwohl wird, welches

---

[1]) Prolegomena WW. IV, 288 f. In der Tat, es ist unverständlich, wie diese und ähnliche so deutliche Stellen miſsverstanden werden können, so daſs das Ding an sich aus der Kritik eliminiert wird. Aber nicht minder erstaunlich ist es, daſs manche Ausleger Kants, die das Ding an sich sonst gelten lassen, hier in den Prolegomena alle Äuſserungen über die Wirklichkeit auf die Erscheinung und nicht auf die Dinge an sich beziehen wollen, allerdings, wie von ihnen selbst zugestanden wird, nicht ohne „heroische“ Interpretationskünste. So Busse, Zu Kants Lehre vom Ding an sich. Fichtes Zeitschrift Bd. 102 b.

[2]) Erdmann, Kants Kritizismus S. 94.

[3]) Man vgl. dagegen Erdmann, ebenda 201.

[4]) Man vgl. Erdmann, Einleitung zur Kritik d. r. V. in der Akademie-ausgabe III, 558.

wohl gemerkt werden mufs, doch dabei immer vorbehalten, dafs wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenngleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dafs Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint."[1]) Diese Äufserung hat viel Ähnlichkeit mit der oben zitierten Deduktion aus dem Begriffe Erscheinung in der 1. Auflage. Sie ist indessen viel vorsichtiger gehalten. Es wird nicht mehr gesagt, dafs die Lehre von der Erscheinung zugleich die Lehre von Dingen an sich bedeute; dafs den Erscheinungen etwas korrespondieren müsse, was von der Sinnlichkeit unabhängig ist, sondern nur, dafs wir einen solchen Gegenstand müssen denken können. Von überaus wichtiger Bedeutung ist aber die Anmerkung zu obigem Satze: „Einen Gegenstand erkennen dazu wird erfordert, dafs ich seine Möglichkeit ... beweisen könne. Aber denken kann ich, was ich will, wenn ich mich nur nicht selbst widerspreche, d. i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten diesem auch ein Objekt korrespondiere oder nicht. Um einem solchen Begriffe aber objektive Gültigkeit (reale Möglichkeit, denn die erstere war blofs die logische) beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert. Dieses Mehrere aber braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnisquellen gesucht zu werden, es kann auch in praktischen liegen."[2]) Hier sehen wir das Problem gänzlich entwickelt. Das was in der ersten Auflage nur noch vom Noumenon in positiver Bedeutung gesagt werden konnte, nämlich dafs die logische Möglichkeit eines Begriffes noch nicht die reale bedeutet, das wird hier direkt auf das Ding an sich ausgedehnt; aber es wird gleichzeitig gezeigt, mit welchem Recht man an diesen Dingen festhält, ja festhalten mufs. Gleich eingangs wird in dieser Anmerkung indirekt gezeigt, dafs von einem theoretischen Beweise für die Existenz der Dinge an sich nicht die Rede sein kann; denn das würde ein Erkennen voraussetzen, was hier ausgeschlossen ist. Dann wird konstatiert, dafs wir nur einen Begriff von ihnen haben, der die

---

[1]) Vorrede 2, XXVI.

[2]) Ebenda Anm.

reale Möglichkeit nicht einschliefst; dafs wir aber trotzdem von ihnen aussagen dürfen, dafs sie sind, weil aus der praktischen Vernunft ein Beweis für ihr Dasein zu erbringen ist.

Dieser Hinweis auf das Praktische, das beim Ding an sich vertreten soll, was in der Empirie die Anschauung leistet — denn sie ist es, die einem Begriffe reale Möglichkeit verschafft — ist jetzt notwendig geworden. Denn das Dasein der Dinge an sich, die früher harmlos vorausgesetzt wurden, hat sich infolge der Kritik, die Kants Werk erfahren hat, zum Problem ausgebildet. Und als sich herausstellte, dafs die theoretischen Erkenntnismittel nicht ausreichen, um dieses Dasein zu begründen, griff Kant zur praktischen Philosophie. Da zeigte sich, wie notwendig jene Vorraussetzung war, obwohl man diese Folgen damals noch nicht übersehen konnte. Es wurde nämlich klar, dafs mit dem Fallen der Dinge an sich der Begriff der Freiheit fallen müfste.[1])

Von hier aus läfst sich, wie ich glaube, die ganze Schwierigkeit, die die Stellung des Dinges an sich im Kantischen System bereitet, auflösen. Die transscendentale Ästhetik, die in ihren Hauptzügen bereits im Jahre 1770 fertig war, hatte die Dinge an sich vorausgesetzt. Die transscendentale Analytik zieht ihre kritische Konsequenz so weit, dafs, wo Anschauung fehlt, nicht nur keine Erkenntnis möglich ist, sondern, dafs man von einem derartigen übersinnlichen Dinge nicht einmal aussagen darf, dafs es ist. Sie bezieht dies jedoch nur auf Noumena in positiver Bedeutung, weil sie vor allem gegen dogmatische Rationalisten zu kämpfen hat. Hierbei übersieht Kant freilich, dafs dasselbe, was sich über das Noumenon in positiver Bedeutung sagen läfst, nicht minder von demjenigen in negativer Bedeutung gilt, und übersieht dies deshalb, weil die Dinge an sich für ihn etwas so Selbstverständliches waren, dafs an ihnen zu zweifeln ihm nicht in den Sinn gekommen ist. Infolge der Kritik seitens seiner Gegner wird Kant auf das Problem aufmerksam. Jetzt gibt er zu, dafs theoretisch das Ding an sich nicht zu rechtfertigen sei, deutet aber an, es seien praktische Gründe vorhanden, die anzunehmen zwingen, dafs dem Sinnlichen ein Übersinnliches zugrunde liege. Die Kritik der praktischen Vernunft führt dies nachher weiter aus.

---

[1]) Man vgl. S. 6 dieser Schrift.

Es bleibt noch nachzuweisen, dafs die Widerlegung des Idealismus in der 2. Auflage nicht die Existenz der Dinge an sich, sondern dafs sie genau wie diejenige im 4. Paralogismus die Wirklichkeit der Erscheinung beweisen will. Diese Widerlegung gehört bekanntlich zu den umstrittensten Stellen in der Kantischen Kritik, weil sie anscheinend gerade das Gegenteil von dem behauptet, was die 1. Auflage in dieser Beziehung gelehrt hat. Die ganze Verwirrung scheint aber durch eine einzige unglückliche Wendung in diesem Beweise verursacht worden zu sein. Und als ob das Schicksal diese, durch Kants unvorsichtige Ausdrucksweise verschuldete Verwirrung wieder gut machen wollte, besitzen wir jetzt gerade zu dieser Stelle die reichsten Kommentare, wie man sie sich nicht besser wünschen kann, in den Reickeschen Losen Blättern und zum Teil in den Erdmannschen Reflexionen. Durch das Vorhandensein dieser Ergänzungen sehen wir, dafs hier in der Tat nicht nur keine Abweichung von der bisherigen Lehre vorhanden ist, sondern dafs unser Beweis vielmehr eine Vertiefung desjenigen aus dem 4. Paralogismus bedeutet.

Es soll das Dasein der Dinge im Raume bewiesen werden. Ist denn dies nicht bereits bewiesen? Warum genügt die ausführliche Widerlegung des Cartesianischen Idealismus der 1. Auflage nicht mehr; warum mufs sie durch eine neue die „einzig mögliche" ersetzt werden? Einige Aufzeichnungen bei Reicke geben darüber Aufschlufs. Die Widerlegung des Idealismus, die Beweisart der Existenz der Dinge „kann niemals durch innere Wahrnehmung ausgemacht werden und den schärfsten inneren Sinn, weil man das unwillkürliche Spiel der Imagination in sich nicht vom Sinn unterscheiden kann."[1]) Ferner: „Wir können den Sinn als von der Einbildungskraft unterschiedenes Vermögen zwar nicht durch Empfindung allein, aber durch einen sicheren Schlufs unterscheiden."[2]) Welches nun dieser Schlufs ist, erfahren wir wiederum aus einer Aufzeichnung, die gegen Eberhard gerichtet ist: „Von E.'s Beweis gegen den Idealismus. Es ist aus der inneren Wahrnehmung schlechterdings nicht möglich zu beweisen, dafs der Grund der

---

[1]) Lose Blätter 229.

[2]) Ebenda 210.

Vorstellung nicht in mir war, aber wenn ich sage, gesetzt, er sei alle Male in mir, so wäre gar keine Zeitbestimmung meines Daseins ...“[1]) so ist dies ein sicherer Schlufs.[2]) In der alten Widerlegung wurde das unmittelbare Bewufstsein vom Dasein äufserer Dinge vorausgesetzt und gesagt: „Also existieren ebensowohl äufsere Dinge, als ich selbst existiere, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugnis meines Selbstbewufstseins.“[3]) Jetzt genügt dieses Zeugnis nicht; denn das Selbstbewufstsein wird eben in Frage gestellt. Es mufs also zuerst bewiesen werden, dafs wir ein Bewufstsein von Dingen und nicht von Phantasmagorien haben, dafs das Bewufstsein mehr ist, als ein blofses Spiel unserer Imagination. „Der verlangte Beweis mufs also dartun, dafs wir von äufseren Dingen auch Erfahrung, und nicht blofs Einbildung haben.“[4]) [„Erfahrung ist Erkenntnis der Gegenstände, die den Sinnen gegenwärtig sind, Einbildung ist Anschauung auch ohne Gegenwart des Gegenstandes, und das Objekt heifst alsdann ein Phantasma.“[5])] Dies wird auch geleistet. Unser eigenes Dasein ist in der Zeit bestimmt. Jede Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches voraus. Das ist ein Grundsatz. Nun kann aber „das Dasein eines Dinges in der Zeit ... nicht durch das Verhältnis seiner Vorstellungen in der Einbildungskraft zu anderen Vorstellungen derselben, sondern als eine Vorstellung des Sinnes, zu dem, was an den Gegenständen desselben beharrlich ist, bestimmt werden“[6]), weil die Vorstellungen der Einbildungskraft, als blofs zum inneren Sinne gehörig, nur in der Zeit verlaufen, denn

---

1) Ebenda 232.

2) In den einleitenden Worten zu seiner Widerlegung sagt Kant: „Einen mächtigen Einwurf aber wider diese Regeln, das Dasein mittelbar zu beweisen, macht der Idealismus.“ Kr. 274. Nun hat man den Ausdruck „mittelbar“ als einen Druckfehler anstatt unmittelbar hinstellen wollen. Aber abgesehen davon, dafs sowohl der Zusammenhang, wie der Beweis selbst dies verbieten, geht aus den hier angeführten Stellen ganz deutlich hervor, was Kant wollte; er ist nämlich bestrebt, durch einen richtigen Schlufs, also mittelbar die Unmittelbarkeit der äufseren Wahrnehmung zu beweisen.

3) Kr. A 370 f.

4) Kr. 275.

5) Lose Blätter 101.

6) Ebenda 202.

„was blofse Vorstellung ist, kann ich nicht zum Objekt des äufseren Sinnes machen, denn dessen Form ist der Raum“,[1]) also bietet die Einbildungskraft nichts Bleibendes, welches aber für jede Zeitbestimmung unentbehrlich ist. „Im Raume allein setzen wir das Beharrliche, in der Zeit allein ist unaufhörlicher Wechsel.“[2]) „Dieses Beharrliche . . . d. i. der Raum kann also nicht wiederum Vorstellung der blofsen Einbildungskraft, sondern mufs Vorstellung des Sinnes sein.“[3]) Daher beweist jede Zeitbestimmung, dafs es etwas Beharrliches im Raume und nicht in der Einbildungskraft gibt. Wir haben es also in bezug auf die äufseren Erscheinungen mit Erfahrung und nicht mit Erdichtung, mit Sinn und nicht mit Einbildung zu tun.

Nun wird selbst von den Idealisten behauptet, dafs das Bewufstsein unserer selbst ein unmittelbares ist. Dieses ist aber, wie zugegeben werden mufs, ein in der Zeit bestimmtes. Diese Zeitbestimmung wiederum ist, wie gezeigt worden, nur unter der Voraussetzung eines Beharrlichen im Raume möglich. „Also mufs ich, so gut wie ich mir meines Daseins in der Zeit bewufst bin, auch des Daseins äufserer Dinge obzwar nur als Erscheinungen, doch als wirklicher Dinge bewufst werden. Den inneren Sinn kann keiner allein haben und zwar zum Behufe der Erkenntnis seines inneren Zustandes.“[4])

So verlaufen in den Losen Blättern die Gedankengänge Kants. Dafs aber auch dieser Beweis, ebenso wie der in der 1. Auflage, nur die Realität der Erscheinung, nicht diejenige der Dinge an sich beweisen will, geht mit aller Deutlichkeit besonders aus folgender Bemerkung hervor, die hinter einem dieser — hier vielfach wiederholten — Beweise sich befindet. „Wenn unsere Erkenntnis der äufseren Objekte eine Erkenntnis derselben und des Raumes als Dinge an sich selbst sein müfste, so würden wir aus unserer Sinnesvorstellung derselben als aufser uns, niemals ihre Wirklichkeit beweisen können. Denn uns sind nur Vorstellungen gegeben, die Ursache derselben [d. h. die Dinge an sich] kann nun entweder in uns oder aufser uns sein, worüber der Sinn nicht entscheidet. Sind

[1]) Ebenda 104.
[2]) Ebenda 212.
[3]) Ebenda 204.
[4]) Ebenda 189.

aber die Vorstellungen des inneren Sinnes, sowohl als die des äufseren blofs Vorstellungen der Dinge in der Erscheinung und ist [andererseits] selbst die Bestimmung unseres Bewufstseins für den inneren Sinn nur durch Vorstellung aufser uns im Raume möglich" [1])... so (müfste man etwa die hier abbrechende Stelle ergänzen) schliefse ich nicht von der Wirkung auf eine bestimmte Ursache, denn nur die Wirklichkeit der Wirkung wird konstatiert, weil ohne dieselbe die Bestimmung meines Daseins unmöglich wäre. D. h. es gibt einen äufseren Sinn und nicht nur Einbildung.[2]) Es ist nicht einzusehen, wie es möglich ist, aus obigen Prämissen das Gegenteil des von uns ergänzten Schlusses zu folgern, was doch offenbar gemacht werden mufs, wenn man in diesen Erörterungen einen Beweis für das Dasein der Dinge an sich erblicken will. Denn es ist unverständlich, wie aus der Tatsache, dafs wir es lediglich mit Erscheinungen zu tun haben, eher die Existenz der Dinge an sich abgeleitet werden könnte, als wenn wir diese so erkennen würden, wie sie sind.

Wir sehen also, Kant betont auch hier, genau wie in der 1. Auflage[3]), dafs er das Dasein der Dinge an sich nicht beweisen wolle, weil dies immer ein unsicherer Schlufs von der Wirkung auf die bestimmte Ursache sein müfste. Die Möglichkeit der Bestimmung unseres Daseins in der Zeit zwingt uns zu der Annahme, dafs die äufseren Wahrnehmungen von einem äufseren Sinne und nicht von der Einbildungskraft herrühren, weil die Einbildungskraft das zu diesem Zwecke notwendige Beharrliche nicht liefern kann. Woher aber der Sinn diese Wahrnehmungen habe, das bleibt nach wie vor unbestimmt.

---

[1]) Ebenda 204.

[2]) Man vgl. die ganz ähnliche Erörterung in der Kr. A 372 und in den Prolegomena § 49 Schlufs, wo Analoges von der Erscheinung behauptet wird: Sind „Erscheinungen etwas aufser uns Existierendes, so können alle Kriterien der Erfahrung aufser unserer Wahrnehmung niemals die Wirklichkeit dieser Gegenstände aufser uns beweisen." Wenn dies von den Erscheinungen gilt, so gilt es doch mindestens in gleichem Mafse von den Dingen an sich, die doch strikte aufser uns sind. Wie kann man demnach annehmen, dafs Kant jemals die Wirklichkeit der Dinge an sich vermittelst der „Kriterien der Erfahrung" habe beweisen wollen?

[3]) Kr. A 375 f.

Die spekulative Vernunft kann darüber nichts aussagen; nach ihr kann diese Ursache ein Ding an sich aufser uns sein, sie kann aber auch eine Kraft in uns sein, die dies Alles aus sich heraus produziert.[1])

Nach dem Vorausgeschickten können wir zur Widerlegung des Idealismus selbst zurückkehren, die wir jetzt in anderem Lichte sehen werden. Das richtige Prinzip, nämlich der Ausgang von der Zeitbestimmung war ja bereits entdeckt; jedoch hatten hier die Gedanken noch nicht ihren klarsten Ausdruck gefunden. Der springende Punkt, die Unterscheidung von Sinn und Einbildung, wiewohl in der Einleitung zum Beweise ausdrücklich betont, wurde nachher nicht deutlich genug hervorgehoben, und dieser Mangel an Klarheit wird es wohl gewesen sein, der Kant genötigt hat, diese Widerlegung in den Losen Blättern immer wieder vorzunehmen.[2]) Dort ist zwar im Prinzip nichts Neues hinzugekommen, die Gedanken sind jedoch immer präziser geworden, so dafs nicht mehr gezweifelt werden kann, dafs lediglich die Realität der äufseren Erscheinung und ihre Verschiedenheit von den Ausgeburten der Phantasie bewiesen werden sollte. Damit sind aber auch alle Schwierigkeiten, die in unserem Beweise vorkamen, beseitigt.

Unser Beweis lautet: „Das blofse, aber empirisch bestimmte Bewufstsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raum aufser mir. — Beweis: Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewufst. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus.[3]) Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen als solche selbst ein von ihnen unterschiedenes

---

[1]) Man vgl. oben S. 22 Zeile 2 von unten.

[2]) Man sehe L. Bl. 98—104 (speziell 101 f.), 189 f., 200—205, 209—216, 260—263. Dafs alle diese Erörterungen nach dem Erscheinen der zweiten Auflage der Kritik, also nach dem Jahre 1787 aufgezeichnet worden sind, unterliegt — dem Inhalte nach zu urteilen — keinem Zweifel. Bei einer dieser Aufzeichnungen (S. 200—205) ist dies bezeugt: sie befindet sich auf einem Briefe, der mit dem Datum: „Königsberg 13. Octobr. 1788“ versehen ist.

[3]) Kr. 275.

Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne.[1]) Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding aufser mir und nicht durch die blofse Vorstellung eines Dinges aufser mir möglich. Folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich aufser mir wahrnehme, möglich."[2]) Dieser Beweis enthält nun unleugbar eine zwiefache Schwierigkeit. Es soll das Dasein der Dinge im Raume bewiesen werden, also der Erscheinungen. Nachher wird aber gesagt, dafs das Beharrliche nicht durch die blofse Vorstellung (also Erscheinung) eines Dinges möglich wird, sondern durch ein Ding aufser uns, worunter allem Anscheine nach das Ding an sich gemeint ist. Dann wird aber erstens etwas anderes bewiesen, als soeben als Absicht hingestellt war. Und was wichtiger ist, Kant zieht einen Schlufs von der Wirkung auf die bestimmte Ursache. Das Beharrliche kann doch wohl auch blofs eine beharrliche Vorstellung sein, deren Grund unbestimmt bleibt. Nimmt man dagegen an, was viel einfacher ist, dafs unter „Ding" hier nur die Erscheinung gemeint sei, so steht dieser Satz im Widerspruch mit der so oft eingeschärften Lehre der transscendentalen Ästhetik, dafs der räumlichen Aufsenwelt keine vom Subjekte unabhängige Existenz zukomme, was doch — wie es scheint — hier gerade behauptet wird. — Es ist ersichtlich, dafs, welche Interpretation man auch für die richtige hält, eine Schwierigkeit zu Tage tritt, die nicht leicht wegdisputiert werden kann.

Man sah sich daher gezwungen, durch verschiedene Interpretationskünste diese Schwierigkeit zu beseitigen. Was man aber auch unter „Ding aufser mir" verstand und wie man auch dem Widerspruche auszuweichen suchte — Kant zog dabei immer den kürzeren: Verstand man unter „Ding" das transscendentale Objekt, so mufste man Kant vorwerfen, er begehe einen Fehlschufs, nämlich von der Wirkung auf die Ursache. Denn der Grund der beharrlichen Erscheinung kann ebensowohl im transscendentalen Subjekt, als anderswo liegen.[3])

---

[1]) Vorr. 2, XXXIX Anm.

[2]) Kr. 275.

[3]) Erdmann, Kants Kritizismus 203.

Bezog man hingegen „Ding“ auf die Erscheinung, so war es womöglich noch schlimmer. Denn man glaubte konstatieren zu müssen, dafs der Urheber der Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung selbst diese beiden Begriffe in unheilvollster Weise verwirrt habe. Andere wiederum kamen zu der Überzeugung, dafs Kant von seiner ursprünglichen Lehre der transscendentalen Ästhetik abgehe und jetzt — oder vielleicht auch schon früher — eine doppelte Affektion lehre, nämlich die Affektion durch das Ding an sich und die Affektion durch die Erscheinung. Das Ding an sich affiziere das transscendentale Subjekt, dieses mache aus dem intelligiblen Grund eine empirische Erscheinung, diese Erscheinung stehe also dem empirischen Subjekt selbständig gegenüber und rufe in ihm Vorstellungen hervor. Diese Lehre von der doppelten Affektion — wird ferner behauptet — stehe zwar nicht im äufseren Widerspruch mit dem Kantischen System, zerstöre es aber von innen heraus.[1])

Die unheilvolle Verwirrung, die durch diese Skizze der Kontroverse noch lange nicht erschöpft ist, wurde, wie gesagt, durch den Satz hervorgerufen: „Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding aufser mir, und nicht durch die blofse Vorstellung eines Dinges aufser mir möglich.“ Auf das richtige Verständnis dieses Satzes kommt also alles an. Nun wissen wir aus dem Vorhergehenden, dafs Kant hier gegen denjenigen Idealismus ankämpft, der, wenn er nicht geradezu die Aufsenwelt als das Produkt unserer Einbildungskraft ansieht, so doch diese Frage mit einem „Non liquet“ abfertigt. Der ganze Beweis wird daher darauf beruhen müssen, dafs der Sinn durch irgend ein Kriterium von der Einbildungskraft unterschieden wird, oder genauer, er wird in dem Nachweise liegen, dafs es aufser der Einbildungskraft einen Sinn geben müsse. Dies geschieht aber, wenn man feststellt, dafs zur Zeitbestimmung etwas Räumliches, aufser mir befindliches notwendig ist. Denn wir haben zwar eine Vorstellung „Ich“, wir haben auch Vorstellungen der Einbildungskraft; aber

[1]) Man vgl. Vaihinger, Zu Kants Widerlegung des Idealismus. Strafsburger Abhandlungen 1884. — Busse, a. a. O. — Falkenberg, Geschichte der neueren Philosophie. 6. Aufl. 317 ff. Man vgl. aufserdem Vaihinger, Commentar II, 52 Anm.

diese können das gesuchte Beharrliche nicht sein, weil sie nur Vorstellungen sind und als solche nur in der Zeit verlaufen und nicht beharren, während wir weiterdenken. „Denn das Ich ist zwar in allen Gedanken; es ist aber mit dieser Vorstellung nicht die mindeste Anschauung verbunden, die es von anderen Gegenständen der Anschauung unterschiede. Man kann also zwar wahrnehmen, daſs diese Vorstellung bei allem Denken immer wiederum vorkommt, nicht aber, daſs es eine stehende und bleibende Anschauung sei, worin die Gedanken (als wandelbar) wechselten."[1] Es beharrt also nur das räumliche Ding. Also ist dieses Beharrliche als räumliches Ding nicht die blofse Vorstellung oder der bloſse Gedanke, nicht lediglich das Produkt unserer phantasierenden oder sogar produktiven Einbildungskraft, sondern eine Erscheinung, die unabhängig von unseren Gedanken existiert und als äuſseres Ding im Sinne beharrt, während wir weiterdenken und unsere Gedanken, die bloſsen Vorstellungen, wechseln. Trotzdem kommt diesen Erscheinungen kein absolutes Sein zu. Sie existieren zwar unabhängig von ihrem Gedachtwerden, unabhängig von unserer Einbildungskraft, nicht aber unabhängig von unserem Sinn. „Die Frage, ob es auſser mir etwas Wirkliches gibt, wird [nach wie vor] so beantwortet: Körper sind auſser meiner Sinnlichkeit keine Körper, und also sind sie nur in der Vorstellungskraft empfindender Wesen. Ob diesen Erscheinungen etwas auſser uns korrespondiere, ist eine Frage nach der Ursache und nicht von der Existenz dessen, was erscheint selbst."[2]

Die Richtigkeit dieser Unterscheidung der „bloſsen Vorstellung" als Gedankending von der Erscheinung, die als auſser uns existierendes Ding vom rationalen Teil unseres Subjektes unabhängig ist, beweist folgende Entgegenstellung: „Was ich mir als räumlich vorstelle, kann nicht zur Vorstellung des inneren Sinnes gezählt werden, denn diese seine Form ist die Zeit, die nur eine Dimension hat. Ebenso was bloſse Vorstellung ist, kann ich nicht zum Objekt des äuſseren Sinnes machen, denn dessen Form ist der Raum."[3] Die bloſse Vor-

[1]) Kr. A 350.
[2]) Reflexion Nr. 1191.
[3]) Lose Blätter 104.

stellung steht also hier im direkten Gegensatz zur äußeren Erscheinung. Noch deutlicher geht dies hervor, wenn man den Sinn des Ausdruckes „das Beharrliche" genau feststellt. In unserer Widerlegung heißt es: „Dieses Beharrliche . . . kann nicht eine Anschauung in mir sein, denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen."[1]) Man vergleiche nun hiermit ähnliche Erörterungen aus den Losen Blättern und den Reflexionen: „Dieses [Beharrliche] muss außer uns als Gegenstand des äußeren Sinnes angeschaut werden."[2]) „Dieses Beharrliche ... d. i. der Raum kann nicht wiederum Vorstellung der bloßen Einbildungskraft, sondern muss Vorstellung des Sinnes sein."[3]) Endlich sagt Kant in den Reflexionen: „. . . Allein wir können unsere eigene Existenz nur erfahren, sofern wir sie in der Zeit bestimmen, wozu das Beharrliche gehört, (da wirkliche) Vorstellung in uns keinen Gegenstand hat. Auf der blossen Einbildung eines Beharrlichen außer uns kann sich diese Vorstellung [Ich] auch nicht gründen. . . . Unsere Vorstellung, sofern sie zum Bewußtsein unser selbst gehört, hat keinen dergleichen Gegenstand."[4])

Wir sehen also, was wir, hier wenigstens, unter dem Ausdruck „bloße" oder „wirkliche Vorstellung" zu verstehen haben. Allerdings kommt dieser Ausdruck auch als Bezeichnung für die Erscheinung vor, um ihre relative Existenz darzutun, so wird z. B. der Raum „bloße Vorstellung" genannt,[5]) ebenso nennt Kant wiederholt die Erscheinungen „bloße Vorstellungen".[6]) Daß aber in unserem Falle mit diesem Ausdrucke nur eine von allem Sinnlichen freie Handlung unseres Denkens oder unserer Einbildungskraft gemeint sein kann, geht mit aller Deutlichkeit aus dem Angeführten hervor. Diese Feststellung der Bedeutung des Terminus „bloße Vorstellung" in unserer Widerlegung ist von nicht geringer Wichtigkeit. Denn fürs

[1]) Vorr. 2, XXXIX Anm.
[2]) Lose Blätter 212.
[3]) Ebenda 101.
[4]) Reflexion Nr. 1195.
[5]) Kr. A 374.
[6]) Kr. 164.

erste geht aus dieser Feststellung hervor, dafs in der Widerlegung nicht Ding an sich und Erscheinung, sondern Erscheinung und Vorstellung (im engeren Sinne) einander gegenübergestellt werden; vom Ding an sich ist hier also nicht die Rede. Damit fallen aber zwei schwerwiegende Vorwürfe gegen Kant weg. Erstens begeht er keinen Fehlschlufs von der Wirkung auf die bestimmte Ursache. Zweitens kann man nicht einwerfen, dafs zur Zeitbestimmung die Vorstellung eines Beharrlichen genügen würde; denn das eben ist Kants Meinung;[1]) er bekämpft nur die Ansicht, dafs eine beharrliche Vorstellung der Einbildung ausreichen würde, denn eine solche ist nach ihm unmöglich. Aufserdem geht aber aus unserer Feststellung hervor, dafs Kant mit dieser Widerlegung nichts von seiner bisherigen Lehre aufzugeben, oder auch nur zu modifizieren braucht. Im 4. Paralogismus betont er die relative Existenz der Erscheinung gegenüber dem common sense, der die Erscheinungen für Sachen an sich nimmt, sowie gegen den psychologischen Idealismus, der dasselbe tut, um die Aufsenwelt nachher zu bezweifeln. In unserer Widerlegung legt er dagegen Gewicht darauf, dafs den Erscheinungen des äufseren Sinnes im Gegensatz zu den Vorstellungen der Einbildungskraft ein Sein unabhängig von unserem blofsen Denken zukommt.[2]) Mit anderen Worten: einmal steht die Erscheinung im Gegensatze zu an sich existierenden Dingen, und dann ist sie nur in uns, weil selbst der Raum nur eine Vorstellung in uns ist; das andere Mal steht die Erscheinung im Verhältnis zu der blofsen Einbildung, und dann kommt ihr ein von der Einbildungskraft unabhängiges Dasein zu; sie ist dann aufser mir, aufser meinen spezifisch innerlichen Vorstellungsfähigkeiten — sie ist in dem Sinne. Wenn ich mir also einen Pegasus vorstelle oder an Plato denke, so kommt diesen Vorstellungen kein Sein aufser mir (aufser der Einbildungskraft) zu; sehe ich hingegen einen Baum vor mir stehen, so korrespondiert meinem Gedanken vom Baume eine wirkliche sinnliche Erscheinung, obwohl diese als Erscheinung nur in mir ist, denn selbst der äufsere Sinn ist in mir. Allerdings wird die Erscheinung dem rezeptiven Sinne durch ein

[1]) Man vgl. Vorr. 2, Anm. S. XLI.
[2]) L. Bl. 204 f.

Ding an sich geliefert, das ihn affiziert. Ob dieses aber in uns (in unserem transscendentalen Subjekt) oder aufser uns sei, wird hier nicht entschieden, denn der Sinn sagt darüber nichts aus.[1])

Auf Grund des herangezogenen Materials scheint uns also folgendes festzustehen:

1. Die in der 2. Auflage gegebene Widerlegung des Idealismus will ebenso wie diejenige im 4. Paralogismus der 1. Auflage nur das Dasein der Erscheinungen beweisen.

2. Dieser Beweis bedeutet eine notwendige Vertiefung der entsprechenden Erörterungen in der 1. Auflage, da dort das unmittelbare Bewufstsein von Dingen vorausgesetzt und sein Zeugnis in Anspruch genommen worden ist; hier hingegen wird dieses unmittelbare Bewufstsein durch einen giltigen Schlufs — also mittelbar — bewiesen.

3. Kant begeht in dieser Widerlegung weder einen Fehlschlufs, noch gibt er von seiner bisherigen Lehre etwas auf.

Dies alles entspricht der Tatsache, dafs hier der Idealismus bekämpft wird, der es für möglich hält, dafs die Aufsenwelt lediglich eine Ausgeburt unserer Phantasie sei. Demgemäfs mufste in der Widerlegung vor allem auf die notwendige Unterscheidung von Sinn und Einbildung oder Einbildungskraft Gewicht gelegt werden. Es liegt also gar kein Anlafs zu der Behauptung vor, dafs Kant Ding an sich und Erscheinung verwirre oder dafs er eine doppelte Affektion lehre. Denn, wie gesagt, überall da, wo er der Erscheinung selbständiges Sein zuspricht, ist dies relativ zur Einbildung oder Einbildungskraft gemeint; wo ihr hingegen absolutes Sein abgesprochen wird, geschieht dies im Verhältnis zum Sinne.

---

[1]) Lose Bl. S. 204. Man vergleiche noch besonders den Aufsatz: Widerlegung des problematischen Idealismus, der für Kiesewetter bestimmt war und aus dem ganz klar hervorgeht, dafs von einem Beweise für die Existenz der Dinge an sich in diesem Zusammenhang nicht die Rede sein kann. Der Schlufs der genannten Widerlegung, die mit derjenigen in der Kritik im allgemeinen übereinstimmt, wenn sie auch viel klarer und deutlicher ausgeführt ist, lautet wie folgt: „Es hat also der äufsere Sinn Realität, weil ohne ihn der innere Sinn nicht möglich ist.“ WW. Ed. Hartenstein IV, 503.

Nun werden wir auch folgenden Satz besser verstehen. Im vierten Paralogismus heifst es: „Alle äufsere Wahrnehmung also beweist unmittelbar etwas Wirkliches im Raume oder ist vielmehr das Wirkliche selbst, und insofern ist also der empirische Idealismus aufser Zweifel, d. i. es korrespondiert unseren äufseren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume.“ [1]) Dieser Satz wird von den Erfindern der Theorie der doppelten Affektion bei Kant zum Beweise angeführt, dafs bereits in der ersten Auflage eine Verwirrung in bezug auf das affizierende Ding stattfindet. Denn in unserem zitat wird im Nachsatze der räumlichen Erscheinung eine selbständige Existenz zugeschrieben, während dieses im ersten Teil des Satzes noch nicht behauptet wurde.[2]) In der Tat ist der Satz so ausgedrückt, dafs sein erster Teil im scheinbaren Gegensatze zu der Erläuterung steht. Die äufsere Wahrnehmung ist zunächst das Wirkliche selbst; gleich darauf wird aber gesagt, dafs unseren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume korrespondiert. Gewifs kann es gerechtfertigt sein, im Kantischen System lauter Widersprüche aufzudecken; man sollte jedoch davor zurückschrecken, in einem und demselben Satze Kant eines Widerspruches zu zeihen. Zudem kommt in Betracht, dafs unmittelbar nach den zitierten Worten der Satz folgt: „Freilich ist der Raum selbst, mit allen seinen Erscheinungen, als Vorstellungen, nur in mir“ [3]) und etwas weiter: „Das Reale äufserer Erscheinungen ist also wirklich nur in der Wahrnehmung und kann auf keine andere Weise wirklich sein.“ [3])

Ich finde, dafs der angegriffene Satz gerade sehr lehrreich und ein Beleg dafür ist, was Kant meint, wenn er sagt, dafs der Anschauung etwas Wirkliches korrespondiert. Nämlich: obwohl man im Gegensatze zu den Vorstellungen der Einbildungskraft von den Anschauungen der Wirklichkeit sagen mufs, dafs ihnen etwas im Raume (im Sinne) korrespondiert, so bekommen doch diese korrespondierenden Erscheinungen keine selbständige Existenz, sondern sie sind mit den äufseren Wahrnehmungen identisch, weil der Raum selbst in uns ist. Das Wirkliche im Raume korrespondiert den Vorstellungen,

---

[1]) Kr. A 375.
[2]) Vaihinger a. a. O.
[3]) Kr. A 376.

den Gedanken, die in uns infolge der von den Sinnen gelieferten Anschauungen entstehen. Dem Gedanken Baum korrespondiert, wie erwähnt, die sinnliche Wahrnehmung Baum, die für uns das Letzte ist und den Gegenstand repräsentiert. Der Vorstellung „Pegasus“ oder der soeben geplatzten Seifenblase korrespondiert kein wirklicher Gegenstand — dem Pegasus nicht, weil er nur eingebildet ist, der geplatzten Seifenblase nicht, weil sie als Gegenstand der Sinne nicht mehr gegenwärtig ist.

Nur einen solchen — historisch vielleicht gar nicht vorhandenen, von Kant aber dem Descartes unterschobenen — Idealismus, denjenigen nämlich, der die Unterscheidung von Sinn und Einbildung nicht anerkennt, oder als ununterscheidbar hinstellt, wollte Kant an den genannten Stellen bekämpfen.[1])

Anders verhält es sich mit der Stellung zum Berkeleyschen Idealismus. Hier hätte die Widerlegung ganz anders geführt werden müssen. Kant trennt deshalb wiederholt sehr deutlich den Idealismus des Descartes von dem Berkeleys. Bei der Widerlegung des letzten konnte es sich nicht mehr um die Feststellung der Existenz der Erscheinung handeln; denn diese hat Berkeley in Wirklichkeit gar nicht geleugnet.[2])

---

[1]) Mit unserer Auffassung der Widerlegung stimmt auch die lange Anmerkung in der 2. Vorrede und besonders die Anmerkung 2 zur Widerlegung in der Kritik selbst überein (Kr. 277 f.). Jedoch können wir dies hier nicht weiter ausführen, weil es uns zu weit führen würde. Und nochmals sei es hervorgehoben, bei dieser Widerlegung brauchte das Ding an sich gar nicht berührt zu werden, denn dies wäre die Frage nach der Ursache der Erscheinung, nicht aber nach ihrer Existenz selbst.

[2]) Berkeley war ebenso wie Kant empirischer Realist, nur war er dabei nicht transscendentaler sondern transscendenter Idealist. Man vgl. besonders Berkeley, Über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. (Deutsch von Ueberweg.) Sekt. XXXV f. „Ich bestreite nicht die Existenz irgend eines Dinges, das wir durch Sinneswahrnehmung oder durch Reflexion auf unser Inneres zu erkennen vermögen. Daſs die Dinge, die ich mit meinen Augen sehe und mit meinen Händen betaste, existieren, wirklich existieren, bezweifle ich nicht im mindesten. Das einzige, dessen Existenz wir in Abrede stellen, ist das, was die Philosophen Materie oder körperliche Substanz nennen . . . Wenn jemand glaubt, dies tue der Existenz oder Realität der Dinge Eintrag, so ist er weit davon entfernt, das zu verstehen, was bisher . . . auseinandergesetzt worden ist.“ Es ist sehr zu bedauern, daſs Kant zu den von Berkeley

Wenn demnach Berkeley widerlegt werden sollte, so mufsten ganz andere Momente in Betracht gezogen werden. Erstens mufste der vermeintliche Grund, der nach Kants Meinung diesen Idealismus hervorgerufen hat, beseitigt werden, und zweitens mufste die Existenz der Dinge an sich betont werden.

Das erste konnte Kant leicht gelingen. Indem er glaubte, Berkeleys Idealismus sei lediglich durch die Widersprüche, die ihm der Raumbegriff verursacht habe, hervorgerufen worden,[1]) brauchte er nur auf die transscendentale Ästhetik oder auf die Auflösung der ersten beiden Antinomien hinzuweisen. Nach Kants Andeutungen im 4. Paralogismus ist dies allein auch das Prinzip, das Berkeleys Idealismus widerlegen soll.[2]) Im Anhang zu den Prolegomena wird noch besonders diese Widerlegung als Abwehr gegen die Göttinger Rezension ausgeführt. Dieses ist aber nur der erkenntnis-theoretische, nicht der metaphysische Unterschied der beiden Lehren. Der vermeintliche Grund dieses Idealismus ist zwar mit der Kantischen Lehre von Raum und Zeit gehoben. Der Idealismus selbst brauchte aber trotzdem nicht aufgegeben zu werden. Zwar haben Raum und Zeit neben ihrer Subjektivität noch das Merkmal des Apriori. Deshalb braucht aber nicht das,

---

hier getadelten Lesern gehört hat: seine Widerlegung Berkeleys würde sonst vielleicht ganz anders ausgefallen sein. Er würde dann nicht nur betont haben, dafs er den Dingen an sich ihr Sein lasse, sondern auch, mit welchem Recht und aus welchem Grunde er an dieser ihrer Existenz festhalte.

[1]) Tatsächlich verhält sich die Sache umgekehrt. Nicht der populäre Raumbegriff hat den Idealismus Berkeleys hervorgerufen; vielmehr hat die Unvereinbarkeit dieses Begriffes mit dem um 1709 bereits feststehenden Idealismus Berkeleys den „Versuch einer neuen Theorie des Sehens" zur Folge gehabt. Dies geht aus folgender Bemerkung Berkeleys in den Prinzipien Sekt. XLIII ganz klar hervor: „Denn wenn wir in Wahrheit einen aufser uns liegenden Raum und wirklich in ihm existierende Körper, die einen in gröfserer Nähe, die anderen in weiterer Entfernung von uns wahrnehmen können, so scheint dies einigermafsen dem oben Gesagten, dafs sie nirgendwo aufserhalb des Geistes existieren, zu widerstreiten. Die Erwägung dieser Schwierigkeit war das, was meinen Versuch einer neuen Theorie des Sehens veranlafste."

[2]) Man darf also nicht behaupten, dafs er seine Ankündigung, diesen Idealismus zu widerlegen, nirgends ausgeführt habe (Vaihinger a. a. O.), denn dies geschieht nach Kants Bewufstsein in der Antinomienlehre.

was diese Formen füllt, von einem Dinge an sich herzurühren, sondern auch weiterhin könnte Gott dafür in Anspruch genommen werden, ohne dafs dieses Material der empirischen Anschauung seinen aposteriorischen Charakter verlieren würde. Die Dinge an sich würden auch jetzt noch in Frage stehen, wenn auch das esse = percipi durch ein esse = intelligi ersetzt werden müfste, falls man das Resultat der Analytik auch noch in bezug auf die Erscheinungen anerkennen wollte. Zur ersten, negativen Widerlegung, nämlich zu der Beseitigung des Grundes des Berkeleyschen Idealismus, hätte noch eine zweite, positive, hinzukommen müssen, die das Sein der Dinge an sich dartun müfste.

Eine Betonung der Dinge an sich ist nun, wie wir wissen, in den Prolegomena in dem bekannten Protest vorhanden. Dieser kann aber nicht gut Widerlegung genannt werden. Kant sträubt sich hier gegen den Berkeleyschen Idealismus, indem er zeigt, dafs ihn von Berkeley die Annahme wirkender Dinge an sich unterscheide. Es fehlt jedoch jede Spur von einem Beweise für ihre Existenz, weil diese noch damals für ihn so selbstverständlich war, dafs sie nicht bewiesen zu werden brauchte.[1]) Der Beweis konnte aber auch spekulativ von Kants Voraussetzungen aus gar nicht geführt werden ohne dafs man einen Fehlschlufs begehen würde, und insofern ist Kant tatsächlich in der theoretischen Philosophie dem Berkeley die Antwort schuldig geblieben.

---

[1]) Interessant ist die hier vorkommende Variante der Deduktion aus der Erscheinung, die zeigt, wie wenig Kant damals einen strikten Beweis zu geben Bedürfnis hatte. Proleg. § 32 heifst es: „In der Tat, wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als blofse Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hierdurch doch zugleich, dafs ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege ... Der Verstand also eben dadurch, dafs er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und sofern können wir sagen, dafs die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin blofser Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei. Unsere kritische Deduktion schliefst dergleichen Dinge (noumena) auch keineswegs aus ...“

Wie ist das Ding an sich beschaffen?

Für denjenigen, der die Kritik der reinen Vernunft nur einigermaſsen kennt, muſs es absurd erscheinen, eine derartige Frage auch nur zu stellen. Der Grundgedanke der Kritik ist der, daſs alles, was wir bei der jetzigen Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens erkennen können, lediglich die Erscheinung eines unbekannten und unerkennbaren Etwas ist. Ist es demnach nicht eine Verkennung der Kantischen Lehre, wenn man nach der Beschaffenheit dieses Etwas fragt? Sagt doch Kant ausdrücklich: „Man kann zwar auf die Frage, was ein transscendentaler Gegenstand für eine Beschaffenheit habe, keine Antwort geben, nämlich was er sei, aber wohl, daſs die Frage selbst nichts sei", weil „eine Frage nach der Beschaffenheit desjenigen Etwas, was durch kein bestimmtes Prädikat gedacht werden kann ... gänzlich nichtig und leer sei".[1] Und an einer andern Stelle: „Was Dinge an sich sein mögen, weiſs ich nicht und brauche es nicht zu wissen".

Und doch gibt es viele Anhaltspunkte, welche die obige Fragestellung rechtfertigen. Wir wissen, daſs die transscendentale Ästhetik eine Vielheit wirkender Dinge an sich voraussetzt und daſs die transscendentale Analytik diese Voraussetzung aufrechthält, auch nachdem diese Dinge zum Problem geworden sind. Welche Konsequenzen in bezug auf die Beschaffenheit der Dinge an sich aus dieser Voraussetzung zu ziehen sind, werden wir im Verlauf unserer Untersuchung über den Anteil des Dinges an sich an der empirischen Anschauung des näheren auszuführen haben. Hier wollen wir uns mit der Andeutung begnügen, daſs der kritische Hauptgedanke, daſs wir über die Beschaffenheit übersinnlicher Dinge nichts aussagen dürfen, Kant nicht gestört hat, die Dinge an sich nach der Art der Leibniz'schen Monaden zu denken.

---

[1]) Kr. 507 Anm.

Diese Privatmeinung Kants über die Dinge an sich auch im kritischen Hauptwerke entdeckt zu haben, ist das Verdienst B. Erdmanns.[1]) Später haben seine Schüler O. Riedel[2]) und Kumetaro Sasao[3]) dies ausführlich zu begründen gesucht. Seither findet dieser Gedanke immer gröfsere Anerkennung und hat sich für die richtige Einschätzung der Stellung des Dinges an sich im Kantischen System als sehr fruchtbar erwiesen. — Dieser Auffassung zufolge kommen den Dingen an sich neben den negativen auch positive Bestimmungen zu. Negativ läfst sich zunächst sagen, dafs sie raum- und zeitlos sind. Aus diesen Bestimmungen folgt weiter analytisch[4]) die Beharrlichkeit (zeitloses Sein) und Einfachheit (weil alles Zusammengesetzte sinnlich ist). Aber neben diesen Eigenschaften kommen ihnen alle positiven Prädikate zu, die Gott als unendlichem Wesen zukommen, wenn auch nur in geringerem Mafse.[5]) Sie wirken aufeinander durch eine gesetzmäfsige Wechselwirkung,[6]) die Gott zur Ursache hat.

Wer diesen monadologischen Charakter der Dinge an sich nicht zugeben will, mufs sich mit der dann überaus schwierigen Stelle in den Bemerkungen zu L. M. Jakobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden auf irgend eine Weise auseinander setzen. In diesen „Bemerkungen"[7]) zeigt Kant, welcher Mittel sich Mendelssohn bedient, um die schwierigen Probleme der Philosophie zu lösen. Er habe zu diesem Behufe zwei Maximen von denen die eine darauf hinauslaufe „die Nachforschung der reinen Vernunft . . . zu hemmen und dem Frager kurz und gut den Mund zu stopfen. In den Morgenstunden S. 116 heifst es: „Wenn ich euch sage, was ein Ding wirkt oder leidet, so fragt nicht weiter was es ist? Wenn ich euch sage, was ihr euch von einem Dinge für einen Begriff

---

[1]) Man vgl. Kants Kritizismus 74 f.

[2]) Die monadologischen Bestimmungen der Dinge an sich 1888.

[3]) Prolegomena zur Bestimmung des Gottesbegriffes bei Kant. Abhandlungen zur Philos. und ihrer Gesch., herausg. von B. Erdmann, 1900.

[4]) Denn die Existenz der Dinge an sich ist selbstverständliche Voraussetzung.

[5]) Man sehe weiter unten.

[6]) Sasao a. a. O. 29.

[7]) WW. Ed. Hartenstein IV, 465.

zu machen habt, so hat die fernere Frage: was dieses Ding an sich selbst sei? weiter keinen Verstand."

Nun polemisiert Kant gegen diese Maximen und meint: „freilich, wenn wir Wirkungen eines Dinges kennen, die in der Tat Eigenschaften eines Dinges an sich selbst sein können, so dürfen wir nicht ferner fragen, was das Ding noch aufser diesen Eigenschaften an sich sei, denn es ist alsdann gerade das, was durch jene Eigenschaften gegeben ist." Nun wissen wir aber, dafs uns gar keine Eigenschaften der Dinge an sich selbst gegeben werden, „dafs wir von der körperlichen Natur nichts anderes erkennen als den Raum, ... dafs das Ding im Raume ... keine andere Wirkung als Bewegung ... folglich keine andere leidende Eigenschaft, als bewegende Kraft oder Beweglichkeit zu erkennen gibt, so mag nun Mendelssohn ... doch sagen ... ob, da ich nichts als Beziehungen von Etwas kenne auf etwas Anderes ... ohne dafs mir irgend ein Inneres gegeben ist oder gegeben werden kann, ob ich da sagen könne, ich habe einen Begriff vom Dinge an sich und ob nicht die Frage ganz rechtmäfsig sei: was denn das Ding, das in allen diesen Verhältnissen das Subjekt ist, an sich selbst sei?" Nun könnte man zur Not, um mit der oben zitierten Abweisung der Frage nach der Beschaffenheit der Dinge an sich nicht in Widerspruch zu geraten, diese Stelle so auffassen: Kant bekämpfe hier seinen dogmatischen Gegner von dessen eigenem Standpunkte aus. Dieser behaupte, vom Ding an sich einen Begriff zu haben; dies jedoch werde durch den Hinweis auf die Metaphysischen Anfangsgründe usw.[1]) widerlegt. Wenn der Gegner aber trotzdem behauptet, einen solchen Begriff zu haben, so müfste er weiter fragen, was dieses Ding eigentlich sei.

Kant aber — und das widerspricht dieser Auffassung — erkennt es gerade an, dafs vom Standpunkt des Gegners aus, der da meint, die Eigenschaften der Dinge selbst (und nicht blofs ihre Erscheinungen) zu erkennen, die weitere Frage keinen Sinn hat; „denn das Ding an sich ist dann gerade das, was durch jene Eigenschaften gegeben ist." Was bekämpft wird, ist eben dieser Standpunkt selbst, und vor allem die Maxime, „dem Frager den Mund zu stopfen". Der richtige Sinn unserer Stelle geht noch

[1]) Ebenda 467, Zeile 12.

besonders aus der Konklusion am Schlusse dieser „Bemerkungen" hervor: „Also kann nach allen Kenntnissen, die wir immer nur durch Erfahrung von Sachen haben mögen, die Frage: was denn ihre Objekte als Dinge an sich selbst sein mögen? ganz und gar nicht für sinnleer gehalten werden."

Daraufhin gibt Kant die Eigenschaften der Dinge an sich an: „Nun wird man fordern, ich solle doch dergleichen Eigenschaften und wirkliche Kräfte angeben . . . ich antworte bloſs: dieses ist schon längst, und zwar von euch selbst geschehen. Besinnt euch nur, wie Ihr den Begriff von Gott als höchster Intelligenz zustande bringt. Ihr denkt euch in ihm lauter wahre Realität d. i. etwas was nicht bloſs . . . den Negationen entgegengesetzt wird, sondern auch und vornehmlich den Realitäten in der Erscheinung ... Nun vermindert alle diese Realitäten (Verstand, Wille, Seligkeit, Macht usw.) dem Grade nach, so bleiben sie doch der Art (Qualität) nach immer dieselben, so habt ihr Eigenschaften der Dinge an sich selbst, die ihr auch auf andere Dinge auſser Gott anwenden könnt. Keine anderen könnt ihr euch denken und alles übrige ist nur Realität in der Erscheinung . . . wodurch ihr niemals ein Ding denkt, wie es an sich selbst ist."

Dieses Rezept zur Erlangung der Eigenschaften der Dinge an sich muſs einen jeden, der mit dem Kritizismus vertraut ist, völlig dogmatisch anmuten. Uns bereitet jedoch diese Stelle keine gröſseren Schwierigkeiten, als die Behauptung, daſs Dinge an sich sind. Beides, sowohl die Setzung der Dinge an sich, wie das Forschen nach ihren Eigenschaften, ist vom Standpunkt des konsequenten Kritizismus unzulässig. Setzt man aber die intelligible Welt voraus und findet nachher, daſs die praktische Philosophie diese Voraussetzung notwendig macht und zur Wahrheit stempelt, so ist man auch berechtigt, nach der Beschaffenheit dieser Dinge zu fragen. Allerdings muſs zugegeben werden, daſs man dann nur auf Vermutungen angewiesen ist, weil spekulativ hierüber nichts ausgesagt werden darf, und die strenge kritische Philosophie kann solche Vermutungen nicht als Erkenntnis ansehen. — Somit haben wir die Stellung und Bedeutung des Dinges an sich im Kantischen System skizziert und können nunmehr zur Frage der Anschauung übergehen.

Wie kommt objectiv-gültige Anschauung zustande?

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daſs für Kant die psychologische Seite der Anschauung nicht in Betracht kommen darf. Ihm kommt es immer darauf an, erkenntnistheoretisch zu untersuchen, welcher Grad von Gültigkeit der jeweiligen Anschauung zuzuschreiben ist. Wir werden mit Kant deshalb nicht fragen dürfen, „wie in einem denkenden Subjekt überhaupt äuſsere Anschauung, nämlich die des Raumes (eine Erfüllung desselben, Gestalt und Bewegung) möglich sei?" Denn abgesehen davon, daſs diese Fragestellung eine psychologisch-genetische wäre, so ist es doch nach Kant „auf diese Frage keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen."[1]) Wir setzen also diese Fähigkeit anzuschauen voraus und fragen nach der Gültigkeit erstens der reinen, zweitens der empirischen Anschauung.

Die erste dieser Fragen bietet indessen keine besondere Schwierigkeit. Wir brauchen nur die allgemein bekannte Lehre der transscendentalen Ästhetik in kurzen Worten wiederzugeben. Der Raum und die Zeit sind keine den Dingen selbst inhärierenden Eigenschaften. Räumlich und zeitlich sind die Erfahrungsobjekte deshalb, weil wir so beschaffen sind, daſs wir die an sich raum- und zeitlosen Dinge nur so und nicht anders wahrnehmen können. Daraus ergibt sich die Gültigkeit dieser Anschauungsweise, denn alles Äuſsere muſs räumlich und zeitlich, alles Innere zeitlich sein. Die Übereinstimmung der

---

[1]) Kr. A 393.

Anschauung mit dem Angeschauten ist aber dadurch gegeben, dafs wir es lediglich mit unseren Erscheinungen zu tun haben und nicht zu fragen brauchen, ob sie den Dingen selbst adäquat sind; diese letzteren gehen uns nichts an. Wir fragen nach der Übereinstimmung unserer Begriffe von der Erscheinung mit ihr selbst, nicht mit dem transscendentalen Objekt, das sie hervorruft. Wir bekommen so zwar nur eine „empirische Wahrheit"; aber die formalen Bedingungen dieser Wahrheit beruhen auf einem sicheren Prinzip, nämlich der apriorischen Subjektivität der Anschauungsformen Raum und Zeit. Aus dieser Subjektivität läfst sich nun ferner die Apodiktizität derjenigen Wissenschaften erklären, die ihre Elemente in diesen Formen konstruieren (Geometrie durch die Apriorität des Raumes, Arithmetik durch diejenige der Zeit).[1])

Es mufs jedoch hervorgehoben werden — was oft übersehen worden ist — dafs Raum und Zeit allein noch nicht imstande sind, fertige Anschauungen hervorzubringen. Gleich am Anfang der transscendentalen Ästhetik deutet Kant an, dafs Raum und Zeit lediglich das sind, „worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Formen gestellt werden können".[2]) Der Raum ist „die Vorstellung einer blofsen Möglichkeit des Beisammenseins".[3]) Diese Einschränkung der Bedeutung der Anschauungsformen für die Anschauung, die naturgemäfs in der transscendentalen Ästhetik nur angedeutet werden konnte, wird nachher in beiden Deduktionen weiter ausgeführt: „Weil daher jede Erscheinung ein Mannigfaltiges enthält, mithin verschiedene Wahrnehmungen im Gemüte an sich zerstreut und einzeln angetroffen werden, so ist eine Verbindung derselben nötig, welche sie in dem Sinne selbst nicht haben können."[4]) Ja der Raum und die Zeit, die nicht nur Formen der Anschauung, sondern selbst

---

[1]) Ob wirklich durch die blofse Tatsache, dafs der allgemeine Raum und die allgemeine Zeit in dem Sinne a priori sind, dafs ohne sie gar keine Anschauung möglich wäre, auch diejenige Apriorität, durch welche sie apodiktisch gültige Sätze möglich machen, gesichert sei, soll als zu unserer Frage nicht gehörig, nicht untersucht werden.

[2]) Kr. 34.

[3]) Kr. A 374.

[4]) Kr. A 120.

Anschauungen sind [1]) (der erste mufs in der Geometrie als Gegenstand vorgestellt werden), wären unmöglich ohne eine synthetische Apprehension.[2]) Dieser Gedanke ist der Grundstein der Deduktion und Kant konnte mit Recht auf ihn stolz sein, indem er darauf hinwies, dafs es keinem Philosophen eingefallen sei, die Einbildungskraft als notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung zu betrachten, „weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch sogar zusammen".[3])

Schwieriger gestaltet sich die Frage nach der empirischen Anschauung, wenn wir die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen irgendwie ableiten wollen. Die Frage würde dann lauten: Wie ist die Anschauung des Mannigfaltigen möglich? Anschauung überhaupt ist durch die Apriorität von Raum und Zeit ermöglicht worden. Ist aber die bunte, unermefsliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in ihren Qualitäten und Formen ebenfalls subjektiven Ursprungs? Dies wird von Kant verneint: Das Mannigfaltige der Anschauungen wird aposteriori gegeben, im Gegensatz zu Raum und Zeit, die apriori gegeben werden. Wie ist aber diese Anschauung möglich? Der Raum, der hier hauptsächlich in Betracht käme, ermöglicht uns nur eine räumliche Anschauung überhaupt, anders ausgedrückt, durch ihn sehen wir die äufseren Dinge räumlich. Vermögen wir aber durch ihn die unendliche Mannigfaltigkeit der räumlichen Gestalten — um von den qualitativen Formen gar nicht zu reden — irgendwie zu begreifen? Kant erwidert darauf: „die unermefsliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen" kann nicht „aus der reinen

---

[1]) Man vgl. Kr. 136 Anm. und 161 Anm.

[2]) Man vgl. Kr. A 100.

[3]) Kr. A 120. Man denke hier an die Condillac'sche Fiktion. Dafs Hobbes mit seiner Behauptung, dafs zur Wahrnehmung Gedächtnis gehört, dieser Entdeckung Kants keineswegs vorgegriffen hat (man vgl. dagegen Riehl, Kritizismus I, 2. Aufl., 508 Anm.), geht daraus hervor, dafs Kant hier von der produktiven Einbildungskraft redet, Hobbes aber nur die reproduktive des Gedächtnisses gekannt hat. Niemand vor Kant hat es gesehen, dafs die Sinne nichts (auch nicht die sinnlichen Elemente) verbinden, und darin besteht die bedeutsame Entdeckung Kants. Man vgl. auch Kr. 152, wo der Unterschied zwischen der produktiven und der reproduktiven Einbildungskraft ganz scharf hervorgehoben ist.

Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden"; es müssen blofs „die Erscheinungen, unerachtet der Verschiedenheit ihrer empirischen Form, dennoch jederzeit den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit gemäfs sein." [1])

Diese Lücke in der Lehre von der empirischen Anschauung, die Kant durch die Unmöglichkeit ihrer Ausfüllung rechtfertigt, ist vielfach angegriffen worden, jedoch nicht immer und vor allem nicht in allen Punkten mit Recht. Wir wollen an dem Beispiele der Kritik Schopenhauers untersuchen, in welcher Form dieser Vorwurf berechtigt ist.

In seiner Kritik der Kantischen Lehre sagt Schopenhauer: „Nachdem er [Kant] Raum und Zeit isoliert abgehandelt, dann diese ganze Raum und Zeit füllende Welt der Anschauung, in der wir leben und sind, abgefertigt hat mit den nichtssagenden Worten: der empirische Inhalt der Anschauung wird uns gegeben — gelangt er sofort mit einem Sprunge zur logischen Grundlage seiner Philosophie, zur Tafel der Urteile." [2]) „Nicht blofs wie die reine und nur formale Anschauung a priori, sondern auch wie ihr Gehalt, die empirische Anschauung ins Bewufstsein kommt, hätte nun untersucht werden müssen." [3])

Es ist nun zu überlegen, ob Kant mit der Erklärung, das Empirische der Anschauung werde uns aposteriori gegeben, nicht bereits angedeutet hat, dafs bei dieser Aposteriorität des Empirischen die Erörterung der Art seines Entstehens im Bewufstsein nicht in die Kritik der reinen Vernunft hineingehört. Kants Aufgabe ist die kritische Grenzbestimmung unserer Erkenntnis, die Beantwortung der Frage, wie synthetische Urteile a priori möglich sind; zu diesem Zwecke mufste er zeigen, dafs der Verstand kein Vermögen der Anschauung ist. Sein Geschäft ist lediglich die Synthesis, die Verbindung des Mannigfaltigen. Wie aber dieses Mannigfaltige selbst ins Bewufstsein kommt, das lag gar nicht im Bereich seines wissenschaftlichen Interesses. Ganz anders verhält es sich bei Schopenhauer. Ihm ist es nicht um die erkenntnis-

[1]) Kr. A 127.
[2]) Schopenhauer, WW. Ed. Griesebach I, 549.
[3]) Ebenda 551

theoretische Frage der Gültigkeit unserer Erkenntnis, sondern um die metaphysische Frage nach dem Sein und dem Wesen der Aufsenwelt zu tun. Und da sein Idealismus erforderlich machte, dafs alles womöglich auf die Spontaneität unseres Verstandes zurückgeführt werden könne, so mufste dem Verstande auch das Vermögen anzuschauen zugeschrieben werden, um das gegebene ungeordnete Material so einfach wie möglich darzustellen. Wir werden deshalb sowohl den Einwurf wie seine Stichhaltigkeit der Kantischen Lehre gegenüber nur dann richtig einschätzen können, wenn wir Schopenhauers eigene Theorie der empirischen Anschauung, wie er sie im Satze vom Grunde § 21 auseinandersetzt, mit einigen Worten charakterisieren.

Bedingt durch den idealistischen Zug der Schopenhauerschen Metaphysik, ist diese Lehre eine Theorie der Intellektualität der empirischen Anschauung. Die Sinnesempfindung als solche ist ein ärmliches Ding, ein lokales, spezifisches subjektives Gefühl, welches nichts von Anschauung enthalten kann. Diese Empfindung, wenn sie auch später durch einen besonderen Akt des Verstandes als von aufsen herrührend angesehen wird, unterscheidet sich in nichts von den inneren Empfindungen unseres Leibes. Erst wenn der Verstand in Tätigkeit gerät und sein Gesetz der Kausalität in Anwendung bringt, geht eine mächtige Verwandlung vor sich: aus den ärmlichen subjektiven Empfindungen wird objektive Anschauung der herrlichen Aufsenwelt. — So gefafst, ist diese Lehre nur eine Modifikation der Kantischen Theorie der Anschauung. Auch bei Kant ist die Anschauung intellektuell, jedoch in ganz anderer Weise. Es wurde schon oben hervorgehoben, dafs auch für Kant Raum und Zeit allein nicht genügen, um Anschauung hervorzubringen. Sie sind das, was macht, dafs das Mannigfaltige in gewissen Verhältnissen geordnet werden k a n n. Zur Hervorbringung einer Anschauung bedarf es der Spontaneität unseres Verstandes. Der Hauptunterschied besteht jedoch in folgenden zwei Momenten. Für Kant sind es die Kategorien, die das Mannigfaltige verbinden, und erst durch sie kann selbst der Raum als solcher zur Vorstellung werden. Schopenhauer dagegen behauptet, Raum und Zeit seien Continua, also ursprünglich gar nicht getrennt. Da sie Formen der Anschauung

sind, wird alles, was in ihnen erscheint, schon von Anfang an als Continuum auftreten und bedarf keiner Verbindung seitens des Verstandes. Der weitaus wichtigere Unterschied ist jedoch der: bei Kant wird das Mannigfaltige, der stoffliche Gehalt der Anschauung, von einem Ding aufser uns gegeben, der Verstand kann nur die Form schaffen und schaut selbst nichts an. Dagegen mufs Schopenhauer gemäfs seinem Prinzip: „kein Objekt ohne Subjekt“ alles auf innere Empfindung zurückführen. Die Materialität der Erscheinungen beruht also lediglich auf der Kategorie der Kausalität (der einzigen, die Schopenhauer gelten läfst), da das Wesen der Materie im Wirken besteht, sie also durch und durch Kausalität ist. Auch alle empirischen Eigenschaften der Dinge laufen auf diese Wirksamkeit zurück und sind nur nähere Bestimmungen der Kausalität. Auf dieser erkenntnistheoretischen Grundlage baut Schopenhauer im einzelnen seine Theorie der empirischen Anschauung auf und zeigt, wie der Verstand aus dem rohen Stoff der Empfindungen mit Hilfe der apriorischen Formen: Raum, Zeit und Kausalität, die unerschöpflich reiche, vielgestaltete anschauliche Welt zustande bringt.

Der objektiven Anschauung dienen eigentlich nur zwei Sinne: das Getast und das Gesicht; die anderen Sinne bleiben subjektiv. Drücke ich mit der Hand gegen den Tisch, so liegt in dieser Empfindung noch nicht die Vorstellung des Zusammenhanges der Teile dieser Masse. Erst wenn mein Verstand von der Empfindung zur Ursache übergeht, konstruiert er sich einen Körper, der die Eigenschaft der Solidität, Undurchdringlichkeit und Stärke hat. Beim Gesicht ist die Tätigkeit des Verstandes indem er die Empfindung in Anschauung umwandelt, eine viel mannigfaltigere. Der rohe Stoff dieses Sinnes ist eine Empfindung auf der Retina, welche gleich ist dem Anblick einer Palette mit vielerlei bunten Farben, Klecksen, die bei der Einwirkung des Verstandes sich zu einem reichen Bilde umwandeln. Das erste, was der Verstand tut ist, dafs er das Bild umkehrt. Sodann macht er das zwiefach Empfundene (durch jedes Auge besonders Gesehene) zu einem einfachen Bild. Drittens konstruiert er aus den blofsen Flächen dreidimensionale Körper. Viertens erkennt er die Entfernung der Objekte vom Auge. Dies alles geschieht nicht durch physiologische Ursachen, sondern auf

rein intellektuellem Wege und ist das Werk des Verstandes, der vermittelst der Kausalität die Empfindung auf ihre Ursachen bezieht und auf diese Weise die Anschauung zustande bringt.

Es ist unleugbar, dafs diese Theorie der empirischen Anschauung tatsächlich eine notwendige Ergänzung der Kantischen Lehre von der Anschauung bedeutet. Ob jedoch der von Schopenhauer eingeschlagene Weg der richtige ist, ist eine andere Frage. Kant hatte behauptet, Raum, Zeit und Kategorien sind für die Erscheinungen ordnende Prinzipien. Wie der zu ordnende Stoff vor dem Eingreifen der apriorischen Formen beschaffen sein müsse, hat Kant nicht erörtert. Das darzutun hat Schopenhauer unternommen. Nachdem Kànt diese Frage offen gelassen hatte, konnte man entweder annehmen, dafs das Material bereits vom Ding an sich in einer gewissen, wenn auch nur intelligiblen, Affinität geliefert wird. Die Formen, die uns zugebote stehen, haben dann diese Ordnung nur in eine empirische umzuwandeln. Oder aber es lag nicht fern — und die Kantische Erkenntnistheorie drängte es oft geradezu auf — anzunehmen, dafs der Stoff in völlig chaotischem Zustande uns gegeben werde, und dafs die Ordnung das ursprüngliche Werk von Raum, Zeit und Kategorien sei. Diese Formen müssen somit schöpferische Prinzipien sein, d. h. sie schaffen überhaupt erst Verhältnisse unter den Erscheinungen und geben ihnen Leben. Mit anderen Worten die Frage ist: handelt es sich bei dem Ordnen der Erscheinungen nur um eine Übertragung einer Ordnung in die andere, gleich der Aufgabe eines Bildhauers, der ein Gemälde in eine Marmor-Statue umzuwandeln hat, oder hat es dieser Bildhauer nur mit einem Marmorblock ohne jede Form zu tun, den er schöpferisch gestalten mufs? — Dafs diese Frage vom strengsten kritischen Standpunkte aus berechtigt ist, unterliegt keinem Zweifel. Denn bei ihrer Beantwortung braucht man nicht an das Ding an sich heranzutreten, um über seine Eigenschaften etwas auszusagen, sondern mufs nur die Funktionen der apriorischen Formen genau bestimmen, um zu wissen, was nach Abzug der Wirkung dieser Formen noch übrig bleibt, d. h. wie dann der ungeordnete Stoff beschaffen sein müsse. Wir haben es also hier unstreitig mit einer Lücke zu tun und müssen untersuchen, erstens: warum sie

Kant offen gelassen hat, zweitens: welche Folgen daraus für das System selbst entstehen.

So wünschenswert aber und notwendig eine deutliche Aufserung Kants über die Beschaffenheit des Stoffes vor dem Eingreifen der apriorischen Formen gewesen wäre, so klar ist es doch andererseits, dafs eine solche Theorie, wie sie Schopenhauer aufstellt, von Kant nicht gelehrt werden konnte. Denn was zunächst den Grundgedanken betrifft, so konnte Kant bei dem realistischen Charakter seiner Denkweise unmöglich die Materialität der Erscheinungen auf ein lediglich subjektives Prinzip zurückführen. Zweitens scheint, wie erwähnt, eine Erörterung der besonderen Funktionen unseres Intellekts beim Gestalten der Mannigfaltigkeit überhaupt nicht im Bereich seines wissenschaftlichen Interesses gelegen zu haben. Endlich war die Ausgestaltung, welche die Theorie bei Schopenhauer erfahren hatte, eine physiologisch-psychologische und gehörte deshalb nicht in eine Kritik der reinen Vernunft. Die Methode der Kritik ist eine transscendentale, wo jede psychologische Untersuchung vermieden werden sollte, weil eine solche nach Kants Auffassung zu keiner objektiven Gültigkeit führen kann. Er selbst beanspruchte für diejenigen Teile der transscendentalen Deduktion (1. Auflage), die die „subjektiven“ oder „psychologischen“ Momente enthalten, keine Allgemeingültigkeit.[1]) Wäre es möglich, eine transscendentale Deduktion der einzelnen Gestaltungen der Materie und ihrer qualitativen Verschiedenheit zu geben, d. h. wäre unsere Sinnlichkeit so beschaffen, dafs, wenn wir uns alle Inhalte wegdächten, dann nicht nur Raum und Zeit, sondern alle die unendlich vielen einzelnen Formen und Qualitäten übrig blieben, so würden wir schliefsen, dafs ebenso wie Raum und Zeit, so auch diese Formen a priori uns gegeben seien, und könnten dann wohl erklären, wie diese Mannigfaltigkeit zustande kommt. Wenn dem aber nicht so ist, so hat Kant zunächst Recht, wenn er lehrt, dafs die empirisch und formal bestimmte Mannigfaltigkeit im Gegensatz zu Raum und Zeit von aufsen gegeben werden mufs. Freilich nicht in dem Sinne gegeben, dafs wir sie nur rezeptiv zu empfinden hätten. Kein Gegebenwerden ohne tätige Wirkung unserer

---

[1]) Man sehe Vorr. 1, III. Man vgl. auch Riehl a. a. O. 503 f.

Spontaneität. Gegeben ist der Stoff, der nur diese bestimmten und keine anderen Formen annehmen kann; aber wir verarbeiten nur das Mannigfaltige, wir produzieren es nicht.

Eine transscendentale Deduktion der mannigfaltigen Formen der empirischen Anschauung zu geben, ist somit durch die Natur dieser Formen ausgeschlossen; die Kritik hat deshalb diese Lücke offen gelassen; denn sie hat es nur „mit der Erkenntnisart von Gegenständen zu tun, sofern diese a priori möglich sein soll". Es braucht aber kaum bemerkt zu werden, daſs Naturphilosophie und Psychologie (für die objektive und subjektive Seite des Prozesses) die hier offen gelassene Lücke ausfüllen können, ohne daſs sie mit der Kantischen Lehre in Konflikt zu geraten brauchen. Man kann die Scheidung von Ding an sich und Erscheinung aufrecht erhalten und z. B. mit Hilfe einer mechanischen Naturauffassung und etwa eines Entwicklungsprinzips den objektiven Bestand der mannigfachen Qualitäten und der entstandenen Formen zu erklären suchen; während Psychologie und Physiologie — wiederum in Übereinstimmung mit den Kantischen Voraussetzungen — zu beschreiben hätten, wie die Anschauung dieser Mannigfaltigkeit subjektiv zustande kommt.[1])

Wir werden also nicht, wie Schopenhauer es tut, Kant zum Vorwurf machen, daſs er keine vollständige Theorie der empirischen Anschauung gegeben hat, denn „Kant wollte nur eine Kritik des reinen, nicht eine Theorie des empirischen Verstandes geben".[2]) Es ist vielmehr die Frage, ob bei dieser Beschaffenheit der empirischen Formen für das System selbst nicht eine Schwierigkeit entsteht.

In der Vorrede zur 2. Auflage und öfters, besonders aber in der zweiten Deduktion sagt Kant: „Nun sind nur zwei Wege, auf welchen eine notwendige Übereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht die Begriffe, oder die Begriffe machen die Erfahrung möglich."[3]) (Unter Begriff versteht hier Kant sowohl die Formen der Anschauung

---

[1]) Man vergleiche Prolegomena § 21 a, Anfang.
[2]) Riehl a. a. O. 446.
[3]) Kr. 166.

wie die Kategorien). Nun sieht sich Kant gezwungen, den zweiten Weg einzuschlagen, den er ein System der Epigenesis der reinen Vernunft nennt. In der transscendentalen Ästhetik hatte er gezeigt, dafs Raum und Zeit Formen a priori unserer Sinnlichkeit sind. Sie machen die Anschauung überhaupt erst möglich, daher auch die Übereinstimmung der räumlichen Gegenstände mit der angeschauten Form, weil diese gar nicht einmal räumlich sind, wenn sie nicht angeschaut werden. Die Mathematik, die in der Geometrie räumliche Gröfsen, und in der Arithmetik zeitliche Aufeinanderfolge behandelt, kann sich daher ihre Objekte konstruieren und wird von ihnen objektiv gültige Erkenntnis haben. Sie wird dadurch nicht erst begründet; denn „es geht die Geometrie ihren sicheren Schritt ohne dafs sie sich von der Philosophie einen Beglaubigungsschein erbitten darf.“[1]) Es ist aber klar (oder soll wenigstens klar sein), wo die Mathematik ihre objektive Gültigkeit her hat: sie kann sich nämlich ihre Begriffe sowohl der Quantität, wie der Qualität nach (im engeren Sinne — der geometrischen Figuren) konstruieren. Können aber auch die mannigfachen Formen der empirischen Anschauung aus reinen Anschauungsformen begriffen werden? Wir haben gesehen, dafs Kant diese Frage verneint. Wie kommt also — um mit Schopenhauer zu reden, der dieses Problem gesehen, wenn er es auch nicht in seiner Tragweite ausgeführt hat — wie kommt die empirische Anschauung ins Bewufstsein; wie entsteht die Erkenntnis dieser ganzen, für uns so realen Welt? Die Leistung der transscendentalen Ästhetik in bezug auf die besonderen Formen der Erscheinungen besteht nur darin, dafs wir von ihnen a priori sagen können: jede Erscheinung wird notwendig räumlich oder zeitlich bestimmt sein. Wie wir aber von der Räumlichkeit überhaupt zu dem einfachsten räumlichen Bilde gelangen, darüber gibt sie uns gar keinen Aufschlufs. Wären die mannigfachen Formen von uns aus zu erklären, so könnten wir sagen, dafs unsere Anschauung sie möglich macht, ja wir hätten dann von ihnen eine apodiktische Erkenntnis, weil die Begriffe — hier die Anschauungen — die

---

[1]) Kr. 120. Man vgl. auch Prolegomena § 40 Anfang: „Reine Mathematik und reine Naturwissenschaft hätten zum Behuf ihrer eigenen Sicherheit und Gewifsheit keiner derartigen Deduktion bedurft . . .“

Gegenstände möglich machen würden. Dann müfsten sie sich allerdings von den Dingen so wenig wegdenken lassen, wie ihre allgemeinsten Formen, Raum und Zeit. Nun ist aber das Mannigfaltige der äufseren Anschauung a posteriori gegeben. Die Mannigfaltigkeit ihrer Formen müfste also auf die verschiedenartige Einwirkung der Substrate, der Dinge an sich, zurückgeführt werden, wenn anders wir die Erscheinungen nicht geradezu erzeugen. Wie kann daher Kant dann noch sagen, dafs sich „der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens"[1]) richten müsse. Ist nicht vielmehr abzuwarten, in welcher Weise das von uns völlig unabhängige Ding an sich uns affizieren wird?

Indessen läfst sich auch diese Schwierigkeit bis auf einen Rest lösen. Mit der Konstatierung der Unmöglichkeit, die mannigfaltigen Formen aus der reinen Form abzuleiten, wird die Lehre Kants von der „Revolution der Denkart" nicht widerlegt, sondern nur in ihrer Tragweite eingeschränkt. Und das veranlafst uns, den wahren Sinn der Grundlage seiner Erkenntnistheorie genauer zu bestimmen. Allgemein wurde und wird vielfach noch heute Kants Lehre dahin verstanden, dafs nach ihr ein Wissen überhaupt nur dann möglich ist, wenn sich die Gegenstände nach den Begriffen richten; man glaubte, dafs nur dieser eine Weg zur Erkenntnis führe.[2]) In Wahrheit gibt es aber für Kant zwei Wege: sowohl wenn die Begriffe die Gegenstände, als wenn die Gegenstände die Begriffe möglich machen, ist Erkenntnis vorhanden. Beides ist möglich, und beides ist der Fall. Nur ist die erste eine Erkenntnis a priori und deshalb objektiv gültig. Die andere ist von der Erfahrung abgeleitet und zufällig. Die Notwendigkeit, die die Verstandesbegriffe bei sich führen, und die besondere, einzigartige Beschaffenheit der Anschauungsformen Raum und Zeit, zwangen Kant zu der Annahme, dafs sie a priori, von aller Erfahrung unabhängige Formen seien, und dafs ihre Übereinstimmung mit der Erfahrung daher rühre, dafs diese Begriffe die Erfahrung

---

[1]) Vorr. 2, XVII.

[2]) Diese Mifsdeutung, deren Grund viel tiefer liegen mag als in einer oberflächlichen Interpretation, war einer der bedeutendsten Faktoren zur Ausbildung des nachkantischen Idealismus.

allererst möglich machen. Aber neben diesen Prinzipien, die Erfahrung überhaupt ermöglichen, gibt es eine unendliche Fülle von Begriffen und Anschauungen, nämlich der Einzeldinge, die von der Erfahrung abstrahiert sind und deshalb mit ihr übereinstimmen, weil die Gegenstände diese Begriffe möglich machen. In der Vorrede zur 2. Auflage werden gerade die Wissenschaften, die sich auf empirische Prinzipien gründen, unter anderen die chemischen Experimente Stahls als diejenigen bezeichnet, die den Heersweg der Wissenschaften getroffen haben. Die Tatsache, dafs man bei diesen Fragen auf die Belehrung der Natur angewiesen ist, hindert nicht, die Anwendung der — wenn auch nur empirischen — Prinzipien derart anzustellen, das man an die Natur herangeht „nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läfst, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt."[1])

Dafs unsere Auffassung richtig ist, geht ganz deutlich aus dem bekannten Briefe an Herz hervor: „Auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?[2]) Enthält die Vorstellung nur die Art, wie das Subjekt von dem Gegenstande affiziert wird, so ists leicht einzusehen, wie er diesem als eine Wirkung seiner Ursache gemäfs sei und wie diese Bestimmung unseres Gemüts etwas vorstellen, d. i. einen Gegenstand haben könne. Die passiven oder sinnlichen Vorstellungen haben also eine begreifliche Beziehung auf Gegenstände ... Ebenso wenn das, was in uns Vorstellung heifst, in Ansehung des Objekts aktiv wäre, d. i. wenn dadurch selbst der Gegenstand hervorgebracht würde ... so würde auch die Konformität desselben mit den Objekten verstanden werden können. Es ist daher die Mög-

---

[1]) Vorr. 2, XII f.

[2]) Diese Frage ist etwas mifsverständlich ausgedrückt und ist nicht identisch mit der Frage nach der „Beziehung auf den Gegenstand" in der Analytik, die erläutert wird durch folgenden Satz: „wie kommen wir dazu, dafs wir ... Vorstellungen ein Objekt setzen, oder über ihre subjektive Realität ... ihnen noch ... eine objektive beilegen" (Kr. 242). Hier handelt es sich hauptsächlich um die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande, die Beziehungsfrage ist zwar darin mit enthalten, sie ist jedoch Nebensache.

lichkeit sowohl des intellectus archetypi ... als des intellectus ectypi, der die data seiner logischen Behandlung aus der sinnlichen Anschauung der Sachen schöpft zum wenigsten verständlich."[1]) Hier wird also ganz deutlich gesagt, daſs Erkenntnis zustande kommen kann, auch wenn die Dinge die Begriffe möglich machen. Man kann daher sagen, daſs mit Ausnahme der Verstandesbegriffe (samt den sogenannten Prädikabilien, die von ihnen abgeleitet werden können) und der Formen unserer Sinnlichkeit, die keine empirische Ableitung vertragen, alle unsere Begriffe von der Erfahrung geschöpft sind.

Der Grund der Miſsdeutung, als ob Kant nur den einen Weg, auf dem die Begriffe die Gegenstände ermöglichen, als den allein zur Erkenntnis führenden anerkannt hätte, liegt auf der Hand. Überall da, wo Kant von seiner „Kopernikanischen Revolution der Denkart" spricht, speziell in der Vorrede zur 2. Auflage,[2]) kommt nur dieser eine Weg zum Ausdruck. Kant handelt immer nur von seinen apriorischen Verstandesbegriffen, weil ihm das andere kein Problem ist. „Die Möglichkeit synthetischer Sätze a posteriori, d. i. solcher, welche aus der Erfahrung geschöpft werden — bedarf keiner besonderen Erklärung; denn Erfahrung ist selbst nichts anderes, als eine kontinuierliche Zusammensetzung ... der Wahrnehmungen".[3]) Hingegen muſste er den skeptischen Bedenken Humes gegenüber immer von neuem betonen, daſs die Verstandesbegriffe, speziell die Kategorie der Kausalität nicht von der Erfahrung abstrahiert werden können. Man beachtete deshalb nicht, daſs Kant an vielen Stellen die Tragweite der Kategorien nach beiden Seiten hin eingeschränkt hat. So wie sie einerseits nur zu empirischem, nicht aber zu transscendentalem Gebrauch tauglich sind, so ermöglichen sie andererseits nur Erfahrung überhaupt, Gesetzmäſsigkeit überhaupt und Dinge überhaupt. In allen besonderen Fällen ist es der Gegenstand, der den Begriff möglich macht, so daſs dieser sich nach jenem richtet.

Hierfür läſst sich eine ganze Reihe von Belegen anführen. So sagt Kant, daſs empirische Begriffe sich auf empirische

---

[1]) Brief an Herz vom 21. Februar 1772.

[2]) Vorr. 2, XVI ff.

[3]) Prolegomena.

Anschauungen gründen; ferner: wir können „unseren Begriff, den wir uns von einem Objekt der Anschauung machen, durch neue Prädikate, die die Anschauung selbst darbietet, in der Erfahrung synthetisch erweitern.“ Dieses Urteil ist „aber nur a posteriori und empirisch gewiſs“.[1]) „Daſs ich über einen gegebenen Begriff meine Erkenntnis erweitern könne, lehrt mich die tägliche Vermehrung meiner Kenntnisse durch die sich immer vergröſsernde Erfahrung.“[2]) „Die Naturerscheinungen“ sind Gegenstände, „die uns unabhängig von unseren Begriffen gegeben werden, zu denen also der Schlüssel nicht in uns und unserem reinen Denken, sondern auſser uns liegt.“[3]) Ferner spricht Kant von einer Deduktion, welche die Art anzeigt, wie Begriffe durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben werden, und hebt rühmlich hervor, daſs Locke ein solches Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntniskraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen, in die Wege geleitet hat.[4])

Noch deutlicher als aus allen diesen Stellen, geht die Einteilung der Begriffe nach ihrem Ursprung aus folgenden Reflexionen hervor: „Alle Begriffe sind entweder Urbilder, welche Gründe von den Bestimmungen, die den Objekten zukommen und wodurch das Objekt unter allen möglichen bestimmt wird, oder es sind Nachbilder, welche Folgen von den Bestimmungen der Dinge sind“.[5]) „Wir haben zweierlei Arten von Begriffen: solche, die durch die Gegenwart der Sache in uns entstehen können, oder diejenigen, wodurch der Verstand das Verhältnis dieser Begriffe zu den Gesetzen seines eigenen Denkens sich vorstellt. Zu den letzteren gehört der Begriff des Grundes, der Möglichkeit, des Daseins. Daher die Grundsätze über jene objektiv, die über diese subjektiv sind.“[6]) „Einige Begriffe sind von der Empfindung abstrahiert; andere bloſs von dem Gesetze des Verstandes, die abstrahierten Begriffe zu vergleichen, zu verbinden oder zu trennen. Der

---

[1]) Daselbst.
[2]) WW. Ed. Hartenstein IV, 57.
[3]) Kr. 508.
[4]) Kr. 118 f.
[5]) Reflexion Nr. 966.
[6]) Ebenda Nr. 536.

letzteren Ursprung liegt im Verstande, der ersteren in dem Sinne. Alle Begriffe solcher Art heifsen reine Verstandesbegriffe." [1])

Wir sehen also, wie wir die „Kopernikanische Drehung" zu verstehen haben. Indessen ist noch fraglich, ob die Systematisierung, die wir soeben vorgenommen haben und die hinsichtlich der Begriffe — nach alledem, was wir angeführt haben — über allen Zweifel erhaben ist, auch für unser spezielles Problem vom Ursprung der besonderen Anschauungsformen von Bedeutung sei. Hinsichtlich der Empfindung können wir mit Bestimmtheit sagen, wo sie hingehört: „die Qualität der Empfindung ist jederzeit blofs empirisch und kann a priori gar nicht vorgestellt werden (z. B. Farben, Geschmack usw.)." [2]) Wenn wir aber an die Kritik mit folgender Frage herantreten: sind die besonderen Formen der anschaulichen Welt als Folgen der Differenziertheit der Dinge an sich oder als selbständige Modifikationen des Raumes anzusehen? so bekommen wir keine genügend klare Antwort. Die von uns zu Anfang angeführte Einschränkung: „die unermefsliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen" kann nicht „aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden", gibt uns keinen genauen Aufschlufs darüber, was unter dem Ausdruck „Mannigfaltigkeit" gemeint sei: versteht Kant darunter nur die Empfindung, oder auch die räumlichen Gestalten? Dafs wir trotz der Wahrscheinlichkeit der letzten Deutung Anlafs haben, daran zu zweifeln, wird sich bald zeigen. Der obige Satz enthält aufserdem eine Einschränkung, die im Worte „hinlänglich" zum Ausdruck kommt. Sie läfst vermuten, dafs Kant selbst unsere Frage nicht scharf genug ins Auge gefafst und nicht genau bestimmt habe, was dem Dinge an sich und was der reinen Form als modifizierender Tätigkeit zuzuschreiben sei.

Zu diesen Vermutungen gibt folgende Aufserung Kants Anlafs: „Es sind nur zwei Fälle möglich" — heifst es — „unter denen synthetische Vorstellungen und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich aufeinander notwendigerweise beziehen und gleichsam einander begegnen können. Entweder, wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand

---

[1]) Ebenda Nr. 513.

[2]) Kr. 217.

allein möglich macht. Ist das Erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, und die Vorstellung ist niemals a priori möglich. Und dies ist der Fall mit Erscheinungen in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung gehört.“ [1]) Hier tritt die Systematisierung der Erfahrungselemente nach ihrem Ursprunge klar zu Tage. Es wird ausdrücklich betont, dafs in Ansehung der Empfindung der Gegenstand die Vorstellung möglich macht. Wir wissen aber, wie eng der Begriff der Empfindung bei Kant gefafst ist; dazu gehört wohl alles, was Locke sekundäre Qualitäten genannt hat. Ob aber unter diesen Begriff auch die räumlichen Modifikationen der empirischen Anschauung mitzuzählen sind, dafür läfst sich in der ganzen Kritik kein Beleg finden. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall. Die Gestalt wird als etwas Apriorisches der aposteriorischen Empfindung entgegengestellt: „Wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das ... was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe usw. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori auch ohne wirklichen Gegenstand ... als eine blofse Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet.“ [2]) Ist aber diese genetische Definition der Gestalt richtig, so taucht die Schwierigkeit von neuem auf. Denn wenn die Gestalten reine Anschauungen sind, so müfste gezeigt werden, wie sie vom Raume, als allgemeinster Form der äufseren Sinnlichkeit, abgeleitet werden können. Zeigt sich aber, dafs dies unmöglich ist, so ist dies nicht eine Lücke, sondern ein Beweis für die Aposteriorität der räumlichen Mannigfaltigkeit, denn der Beweis für die Apriorität der Formen, der Sinnlichkeit wurde und konnte nur für Raum und Zeit geliefert werden, nicht aber für die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit ihrer figürlichen Entfaltung. Es scheint jedoch, dafs Kants schwankende Stellung zur Bestimmung des Ursprungs der Gestalt darauf zurückzuführen ist, dafs ihm die geometrischen Konstruktionen vorgeschwebt haben, diese sind wirklich a priori; nicht aber konnte er dies von der Gestalt

---

[1]) Kr. 124 f.
[2]) Kr. 35.

der konkreten Dinge behaupten. Wir haben allen Grund, nach der Art, wie sich Kant die Dinge an sich gedacht haben mufs, anzunehmen, dafs er die Mannigfaltigkeit der räumlichen Gestalten der empirischen Anschauung, in derselben Weise wie dasjenige, was er zur Empfindung zählt, den bestimmenden Gründen an den Dingen an sich zugeschrieben haben mufs und nicht etwa der schöpferischen Tätigkeit der apriorischen Formen der Sinnlichkeit.[1])

Die weitere Frage, ob Kant mit diesem Zugeständnis dem Resultat der transscendentalen Ästhetik Abbruch tut, scheint mir, sofern es nur die Gestalt der Erscheinung betrifft, verneinend beantwortet werden zu können. Wir können zwar die besonderen Figuren der Erscheinungen nicht nach unserem Gefallen gestalten, wir müssen vielmehr abwarten, in welcher Weise das von uns völlig unabhängige Ding an sich uns affizieren und die determinierte Figur uns darbieten wird; wir können aber trotzdem von dieser Erscheinung „vieles a priori aussagen", weil die allgemeine Form, nämlich der Raum, in dem allein sie erscheinen kann, eine apriorische subjektive Form ist, somit auch für die besondere Erscheinung seine Eigenschaften bewahrt, sie gleichsam in seine Form hineinzwingt und ihr dieselbe aufdrängt. Infolgedessen wird jede Erscheinung trotz der Besonderheit ihrer Gestalt dieser allgemeinen Form des Raumes entsprechen müssen. Sie wird dreidimensional sein und alle Axiome der Geometrie, die vom Raume überhaupt gelten, werden sich auch an ihr bewahrheiten; und wenn sie derart gestaltet ist, dafs ihre Figur sich auf eine mathematische Formel bringen läfst, so werden alle die Regeln von ihr ausgesagt werden können, die von einer entsprechend konstruierten Figur der Geometrie gelten. Denn es ist ein und derselbe Raum, mit dem wir in der Geometrie operieren, und in den sich die Erscheinungen kleiden müssen; beide Male ist er nur die Form der äufseren Sinnlichkeit.

Ganz anders steht es mit der Frage nach dem Ursprung der Bewegung. Die Beantwortung dieser Frage kann für die Erkenntnistheorie Kants nicht gleichgültig sein. Die Bewegung

---

[1]) Man vgl. Reflexion Nr. 658. „Die Figur ist Qualität, darin lassen sich noch Räume unterscheiden."

der Erscheinungen läfst sich ebenfalls nicht aus der Form des Raumes ableiten, sondern mufs auf bestimmende Gründe in den Dingen an sich selbst zurückgeführt werden, und zwar so, dafs für jede Bewegung ein besonders bestimmter „Zustand“ — ich mufs mich in Ermangelung eines entsprechenderen, dieses phänomenomorphen Ausdruckes bedienen — im Dinge an sich vorauszusetzen sein wird. Abgesehen davon, dafs dies bei der Zeitlosigkeit und Unveränderlichkeit der Dinge an sich nicht gut denkbar ist (was aber schliefslich auf die Beschränktheit und Einseitigkeit unseres Erkenntnisvermögens zurückgeführt werden könnte), so taucht doch die Frage auf, wie kommt es, dafs die Verhältnisse, die durch diese determinierte Bewegung unter den Erscheinungen geschaffen werden, mit unserer Erkenntnis dieser Verhältnisse übereinstimmen? Hiermit jedoch kommen wir auf das Problem der empirischen Gesetze, das erst bei der Untersuchung der Tragweite der Apriorität der Kategorien erörtert werden kann.

Wir wollten also folgendes feststellen:

1. Der Mangel einer Deduktion des Inhaltes der Anschauung in Kants kritischem Werke ist nicht, wie Schopenhauer meint, eine Folge der vermeintlichen Verwirrung von Anschauung und Denken. Vielmehr hat die Beschaffenheit dieses Inhaltes es nicht gestattet, eine derartige Deduktion in eine Kritik der reinen Vernunft aufzunehmen. Dafs es aber trotzdem wünschenswert wäre, dafs Kant sich deutlicher über den Charakter des ungeordneten Materials ausgesprochen hätte, unterliegt keinem Zweifel.

2. Die Tatsache der Aposteriorität des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung, dem die Gestalt einzuordnen ist, schränkt die Tragweite der „Kopernikanischen Drehung“ zwar auf ihr richtiges Mafs ein, widerlegt sie aber nicht.

3. Das Resultat der transscendentalen Ästhetik wird durch die festgestellte Beschaffenheit des Mannigfaltigen, sofern Empfindung und Gestalt in Betracht kommen, nicht beeinträchtigt. Hingegen bietet der Begriff der Bewegung Schwierigkeiten, die aber die Ästhetik nicht antasten, denn sie gehören zum Problem der Möglichkeit empirischer Gesetze.

Es sei noch hervorgehoben, dafs ähnlich wie Schopenhauer auch Lotze eine Ableitung der Mannigfaltigkeit vermifst. Er

zieht aber daraus die entgegengesetzte Konsequenz. Er meint: „Die Unzulänglichkeit dieser Ansicht lag darin, daſs sie dem Geiste zwar die Anschauung des Raumes als angeborenen Besitz zuschrieb, aber nicht versuchte, die Benutzung dieses Besitzes zu erklären. Wir haben nicht nur eine Anschauung des leeren Raumes, sondern eine räumliche Anschauung der inhaltvollen Welt, und es war nachzuweisen, wie in jener leeren Form, die wir dem Wirklichen der Erfahrung entgegenbringen, dieses Wirkliche seine bestimmten Plätze ein- und seine bestimmten Gestalten annimmt. Die Lösung dieser Aufgabe war unmöglich ohne die Voraussetzung, daſs zwischen den Dingen selbst mannigfache Beziehungen bestehen, deren eigentümliche Unterschiede und Bedeutungen durch entsprechende Formen räumlicher Beziehungen sich abbilden oder in die Sprache des Raumes übersetzen lassen."[1]) Noch deutlicher heiſst es an anderer Stelle: „Es ist ganz unzulässig, so wie namentlich die populären Darstellungen aus seiner [Kants] Schule förmlich in diesen Gedanken schwelgten, die Dinge an sich als völlig fremdartig den Formen zu fassen, in denen sie uns doch erscheinen sollen; für die bestimmten Orte, Gestalten und Bewegungen, welche wir die Erscheinungen im Raume einnehmen, behaupten oder ausführen sehen, ohne sie nach unserem Gefallen ändern zu können, muſs es Bestimmungsgründe in dem Reiche der Dinge an sich geben."[2])

Ebenso erblicken Laas und Bergmann in diesem Umstande eine Schwierigkeit für die Erkenntnistheorie Kants. Bergmann meint: „Man kann nur annehmen, daſs die bestimmte räumliche und zeitliche Verbindung, in welcher der Verstand die Impressionen vorfindet ihm keine Wahl lasse, in welcher Ordnung er sie zusammenfassen wolle, damit sie der Forderung durchgängiger Regelung entsprechen."[3]) Ähnlich schon vorher Laas: „Wie groſs in Wirklichkeit Raum- und Zeitlängen, wie intensiv Qualitäten angesetzt werden müssen, das ist doch wohl auch eine Frage, welche Objektivität und gesetzlich geordnete Erfahrung angeht, eben so angeht, wie die, welches

[1]) Lotze, Mikrokosmos, 2. Aufl. 496.

[2]) Derselbe, Metaphysik, 2. Aufl. 202.

[3]) Bergmann, Sein und Erkennen 91. Man vgl. auch Geschichte der Philos. II, 63.

die objektive Abfolge der Erscheinungen sei. Dieselbe wird in der Theorie der Bedingungen der Erfahrung nirgends erörtert. Mag sein, dafs diese Bedingungen, kantisch geredet, a posteriori sind und das Materiale betreffen: aber so ist ja wohl auch sofort deutlich, dafs ohne Mitberücksichtigung dieser Seite der Erfahrung diese nicht aufzubauen war. Hätte Kant auf sie eingehender Acht gehabt, so wäre es ihm vielleicht doch rationeller erschienen, aus den Materialien die Formen zu deduzieren." [1]) Aber die angeführten Denker verquicken das Problem der Mannigfaltigkeit mit der Frage der Synthesis dieser Mannigfaltigkeit, Fragen, die wie wir gesehen haben, getrennt behandelt werden müssen.

[1]) Laas, Idealismus und Positivismus III, 483.

Wie ist eine notwendige Übereinstimmung unserer Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung mit ihrer tatsächlichen Affinität zu erklären?

Diese Frage ist die positive Seite des Problems der transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Ihre Beantwortung ist nicht so einfach, wie diejenige der Ästhetik hinsichtlich der Übereinstimmung der Form der Anschauung mit der Erscheinung. Dort genügte die Entdeckung, daſs der Raum eine subjektive Anschauung ist. Der Raum ist aber so allgemein und dabei so einfach, daſs alle äuſseren Erscheinungen trotz ihrer Mannigfaltigkeit in ihm aufgenommen werden können. Anders steht es mit dem Verhältnis der Erscheinungen untereinander. Die Arten der Verknüpfung des Mannigfaltigen sind sehr verschieden. Die Erscheinungen können zueinander im Verhältnis von Substanz und Akzidenz, von Ursache und Wirkung, von Gemeinschaft oder Wechselwirkung stehen. Es muſste daher ein apriorisches Prinzip gefunden werden, das nicht nur alle möglichen Verknüpfungsarten umfaſst, sondern es muſsten noch überdies alle mannigfachen Arten der Synthesis aus ihm abgeleitet werden können, was beim Raume hinsichtlich der räumlichen Mannigfaltigkeit unmöglich war.

Dieses Prinzip entdeckt Kant in unserem ursprünglichen Selbstbewuſstsein und nennt es „die transscendentale Einheit der Apperzeption". Wie die Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Erscheinungen erst durch die Anschauungsweise unserer Sinnlichkeit zustande kommt, weil die Dinge, die uns erscheinen, an sich weder räumlich noch zeitlich sind, so wird die

Verknüpfung der Erscheinungen, ja sogar der einzelnen Eindrücke nicht bereits durch die Sinne vollzogen, sondern ist das Produkt des spontanen Verstandes. Denn jede Synthesis setzt Spontaneität voraus; die Sinnlichkeit ist aber nur rezeptiv. Es ist demnach klar, woher die Übereinstimmung des verbundenen Materials mit der von uns vollzogenen Verknüpfung herrührt. Bekämen wir die Dinge bereits in fertigen, geordneten Verhältnissen und müfsten wir diese Ordnung von der Natur ablesen, so wäre die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori gar nicht einzusehen. Denn die Erfahrung lehrt uns nur, dafs etwas geschieht, oder dafs etwas zu einem anderen in einem gewissen Verhältnis steht; sie zeigt aber nicht die Notwendigkeit jenes Geschehens oder dieses Verhältnisses. Wird aber die Zusammensetzung erst von uns aus geschaffen, ist die Ordnung der Erscheinungen das Produkt des spontanen Verstandes, so kann man sagen, dafs wir der Natur Gesetze vorschreiben und sie infolgedessen auch a priori erkennen können. Denn unser Verstand steht dann zur allgemeinen Gesetzmäfsigkeit der Natur in einem ähnlichen Verhältnis, wie ein intellectus archetypus zur geschaffenen Welt.

Kants Theorie ging davon aus, dafs der Sinn nichts verbindet, und dafs keine Allgemeingültigkeit möglich ist, wenn die Verbindung durch Erfahrung gegeben wird. Es mufs also dargetan werden, dafs die transscendentale Apperzeption diese ursprüngliche Synthesis bewirken kann. Kants Beweis ist folgender: das ‚Ich denke‘ mufs alle meine Vorstellungen begleiten können. Denn sonst wären meine Vorstellungen nicht mein. „Dieser ... Satz ist ... analytisch ... denn er sagt nichts weiter, als dafs alle meine Vorstellungen in irgend einer gegebenen Anschauung unter der Bedingung stehen müssen, unter der ich sie allein als meine Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen und also ... durch den allgemeinen Ausdruck ‚Ich denke‘ zusammenfassen kann.“ Mit diesem Urteil ‚Ich denke‘ bin ich mir aber nicht nur bewufst, dafs ich alle Vorstellungen, so mannigfach sie auch sein mögen, zu einem Ganzen zusammengefafst habe, sondern ich bin mir aufserdem noch meines identischen Ich bewufst. Daraus läfst

[1]) Kr. 138.

sich zweierlei folgern. Erstens beweist die Tatsache der Verbindung mannigfacher Vorstellungen zu einem Ganzen, dafs die transscendentale Apperzeption ein Vermögen der Synthesis ist. Zweitens, da diese Vorstellungen nirgendwo anders als in unserem Bewufstsein diese Einheit bilden, ist überdies bewiesen, dafs die transscendentale Apperzeption eine ursprüngliche Synthese schaffen kann, die sie als apriorische nicht von aufsen her empfängt.[1])

Dies genügt aber noch nicht zur Konstruktion einer apriorischen Erkenntnis. Wir ersehen zwar daraus, dafs die transscendentale Apperzeption der „höchste Punkt ist, an dem man allen Verstandesgebrauch .... und .... die Transscendental-Philosophie heften mufs";[2]) allein wir haben dadurch erst die Möglichkeit der „metaphysischen Verbindung im Erkenntnisvermögen a priori"[3]) erklärt, nicht aber auch „der physischen der Erscheinungen untereinander",[3]) die sich zunächst auf eine allgemeine Synthesis nicht zurückführen läfst. Wir müssen also untersuchen:

1. In welchem Verhältnis steht die allgemeine metaphysische Synthesis zur physischen?

2. Wie sind die besonderen Arten der Verknüpfung der Erscheinungen: nach den Verhältnissen von Substanz, Kausalität, Gemeinschaft usw. aus dem obersten Prinzip der Synthesis abzuleiten?

Hinsichtlich des ersten haben wir Kants Antwort bereits angedeutet. Für das Verhältnis der metaphysischen Synthesis zur empirischen Verwandtschaft der Erscheinungen kommen drei Möglichkeiten in Betracht: Entweder sind sie einander ähnlich oder sie stehen zueinander im Verhältnis von Grund und Folge. Wenn letztes der Fall ist, so kann wiederum entweder die Affinität der Erscheinungen der Grund ihrer metaphysischen Verknüpfung sein, oder aber umgekehrt die metaphysische Synthesis ist der Grund und die empirische Verwandtschaft deren Folge.

---

[1]) Man vgl. L. Blätter 20: „das Gemüt ist sich selbst das Urbild von einer Synthesis durch das ursprüngliche, nicht abgeleitete Denken", und S. 19: „das Ich ist das Original aller Objekte".

[2]) Kr. 134.

[3]) Man vgl. Kr. 201 Anm.

Die Ähnlichkeit oder Gleichheit der Verbindung mit der Qualität des Verbundenen, ohne daſs sie irgendwie voneinander abhängig sein sollten, kann keine synthetischen Urteile a priori ermöglichen, wenn man nicht eine prästabilierte Harmonie oder ein Präformationssystem der reinen Vernunft annimmt; diese aber sind nach Kant aus bekannten Gründen abzuweisen. Ebensowenig kann man mit der zweiten Möglichkeit auskommen. Wäre die metaphysische Verbindung nur eine Folge der den Erscheinungen immanenten Affinität, so wäre alle Erkenntnis dieser metaphysischen Verbindung der Erscheinungen untereinander von der Erfahrung abgeleitet, die Gesetzmäſsigkeit der Natur wäre dann nur eine zufällige, könnte also a priori gar nicht dargetan werden. Es ist demnach klar, daſs für Kant nur die dritte Möglichkeit in Betracht kommen kann.[1]) Nur wenn die metaphysische Verknüpfung der Grund der physischen ist, nur wenn das allgemeine Verhältnis der Erscheinungen untereinander kein anderes sein kann als die Ordnung, in der sie unser oberes Erkenntnisvermögen zueinander stellt, ist die Möglichkeit apriorischer Erkenntnisse zu erklären.

Diese Ansicht hat — so lange sie nur von der allgemeinsten Form der Synthesis handelt — nichts Befremdliches an sich. Daſs die Erscheinungen dem allgemeinen Gesetze des Verstandes gemäſs sein, daſs sie einer begrifflichen Auffassung fähig sein müssen, leuchtet ein, wenn man bedenkt, daſs sie für uns anderenfalls nichts wären. „Daher wird alles, was uns ... durch Sinne nur bekannt werden kann, unter der allgemeinen Bedingung eines Begriffes stehen, d. i. der Regel gemäſs sein, wodurch es möglich ist, von Dingen Begriffe zu bekommen und alles mit den Begriffen der Dinge zu verknüpfen."[2]) Die Schwierigkeit beginnt erst, wenn man aus der Einheit der Apperzeption die verschiedenen Kategorien ableiten will. Die Natur ist nicht ein Aggregat von Erscheinungen, die in einem generellen Verhältnis der Synthesis

---

[1]) Man vgl. L. Bl. 190 Zeile 7 oder S. 72 dieser Schrift.

[2]) Reflexion Nr. 947. Man vgl. auch Reflexion Nr. 955, wo es heiſst: „Weil wir ohne Begriff nichts denken können, so muſs ein jeder Gegenstand, den wir denken sollen, ein Verhältnis der Empfindung zum Begriff überhaupt haben."

zueinander stehen; die wirkliche Affinität der uns gegebenen Gegenstände läfst sich durch das blofse Zusammensein in einem Bewufstsein keineswegs erklären. Es mufs also nicht blofs gezeigt werden, dafs die Erscheinungen schon so ins Bewufstsein kommen müssen, dafs sie in ihm vereinigt werden können, sondern auch wie sie durch diese Vereinigung in einem transscendentalen Bewufstsein ihre notwendige Affinität untereinander erhalten, die sich in den mannigfachen Verhältnissen (Kategorien) äufsert. Wir können also unsere zweite Frage auch so ausdrücken: Wie können Kategorien als Gesetzmäfsigkeit schaffende Prinzipien aus der transscendentalen Einheit der Apperzeption abgeleitet werden?

So paradox und gewagt auch dies klingen mag, so mufs doch behauptet werden, dafs die transscendentale Deduktion der Kategorien streng genommen nur als eine Deduktion der transscendentalen Einheit der Apperzeption als obersten Prinzips alles Verstandesgebrauchs angesehen werden darf. Hingegen wird man in ihr umsonst eine lückenlose Ableitung der Verstandesbegriffe, wie dies der Titel verheifst, suchen, denn diese wird von Kant — hier wenigstens — nicht geleistet. Bewiesen wird das Merkmal der Apriorität von allen denjenigen transscendentalen Funktionen, die die allgemeinsten Synthesen bewirken. Die Apriorität der Verknüpfung der Erscheinungen durch die Kategorien wird jedoch nur behauptet, aber nicht bewiesen. Der Übergang von den allgemeinsten zu den kategorialen Formen der Verknüpfung kommt unvermittelt, und ihre apriorische Bedeutung wird nur als Faktum hingestellt.[1])

Wir ersehen dies am besten, wenn wir an Hand des von Kant angegebenen kurzen Begriffs der Deduktion seinen Beweisgang verfolgen: „Sie [die Deduktion] ist die Darstellung

---

[1]) Man vgl. besonders Riehl a. a. O. 516 f. Es sei noch bemerkt, dafs es der folgenden Ausführung vollkommen fern liegt, eine Kritik der Kategorienlehre sein zu wollen. Da jedoch im Folgenden gezeigt werden wird, dafs Kant die transscendentale Affinität der Erscheinungen als den zureichenden Grund ihrer empirischen Verwandtschaft annimmt, so erscheint es notwendig, darauf hinzuweisen, dafs Kant für diese seine Behauptung keinen befriedigenden Beweis geliefert hat, damit nicht aus dem Mangel des Beweises auf das Nichtvorhandensein der zu beweisenden Behauptung geschlossen werde.

der reinen Verstandesbegriffe ... als Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, dieser aber als **Bestimmung** der Erscheinungen in Raum und Zeit überhaupt, — endlich dieser aus dem Prinzip der **ursprünglichen** synthetischen Einheit der Apperzeption als der Form des Verstandes in Beziehung auf Raum und Zeit als ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit."

Die Sinne verbinden nichts, sie liefern isolierte Eindrücke. Wenn wir das Vermögen, das die Synopsis der Eindrücke zu „ganzen" [1]) Vorstellungen ermöglicht, Apprehension nennen, so ist zunächst nicht klar, ob diese Apprehension bei voller Wahrung ihrer Spontaneität als Verbindungsfunktion eine empirisch bedingte oder eine rein transscendentale ist. Eine empirisch bedingte Apprehension könnte nur dann eine Verbindung hervorbringen, wenn die Anleitung dazu von der Erscheinung, genauer von dem affizierenden Dinge, also a posteriori ausginge. Solch eine Apprehension könnte uns zu unserem Zwecke nichts nützen, weil sie keine Erkenntnisse a priori ermöglicht. Die Synthesis der Apprehension mufs deshalb eine transscendentale, d. i. eine solche Funktion sein, die notwendige und allgemeingültige Erkenntnisse ermöglicht. Diese ihre Transscendentalität kann aber leicht bewiesen werden. Raum und Zeit sind Anschauungsformen unserer Sinnlichkeit, sie sind nicht von der Erfahrung hergenommen, sondern a priori gegeben. Da sie aber ein Erzeugnis der Rezeptivität sind, so können sie zunächst nur die **Möglichkeit** des Neben- und Nacheinanders darstellen. Raum und Zeit sind aber mehr als dies, sie sind nicht nur **Anschauungsformen**, sondern selbst Anschauungen, ganze Vorstellungen. Solche können sie aber nur werden durch das Hinzutreten einer spontanen Funktion zu dem gegebenen apriorischen Mannigfaltigen, die diese Synthesis **a priori** bewirkt, weil auch das a priori gegebene Mannigfaltige der Anschauungsformen keine Verbindung enthält — also haben wir eine **transscendentale** Synthesis der Apprehension, die auf aposteriorische Gründe nicht angewiesen ist.

Ähnlich verhält es sich mit der Einbildungskraft, obwohl ihr Geschäft ein viel komplizierteres ist. Hat es die Apprehension

---

[1]) Kr. A 102 Zeile 9.

mit einfachen Elementen zu tun, die sie — soweit es auf sie als rein synthetisches Vermögen ankommt — zu einem oder vielen Ganzen zu verbinden hat, so mufs eine Einbildungskraft, wenn sie transscendental sein soll, sehr verschiedenartig mit den Erscheinungen verfahren. Die empirische, immer nur reproduktive Einbildungskraft assoziiert nicht nach Belieben die Vorstellungen miteinander, sondern nach bestimmten empirischen Regeln. Dementsprechend wird die transscendentale oder, wie sie von Kant auch genannt wird, produktive Einbildungskraft als der aprioriscbe Grund dieser empirischen Regeln, d. h. der notwendigen, wenn auch besonderen Verwandtschaft der Erscheinungen angesehen werden müssen. Könnte nun eine derartige Transscendentalität von der Einbildungskraft nachgewiesen werden, so wäre dadurch mit einem Schlage die positive Seite des Problems der transscendentalen Analytik gelöst. Es wäre damit sowohl die notwendige Gesetzmäfsigkeit und Verwandtschaft der Erscheinungen erklärt, wie die apriorische Beziehung der Kategorien auf diese Erscheinungen bewiesen.

Indessen gelingt es Kant nicht, diese Fähigkeit der produktiven Einbildungskraft zu deduzieren, obwohl er es von ihr behauptet, indem er sagt, dafs die empirische Affinität blofs die F o l g e der transscendentalen ist.[1]) Der Beweis für die Transscendentalität der produktiven Einbildungskraft wird ähnlich wie derjenige für die Apprehension geführt. Von dieser wurde gezeigt, dafs selbst Raum und Zeit als Vorstellungen unmöglich sein würden, wenn nicht die Apprehension als transscendentale Funktion die Verknüpfung ursprünglich zustande gebracht hätte. Kann aber ebenso gezeigt werden, dafs zur Ausführung dieser ursprünglichen Synthesis nicht minder Einbildungskraft notwendig ist, so scheint damit zugleich ihre Transscendentalität bewiesen zu sein. Dafs dies tatsächlich der Fall ist, kann leicht gezeigt werden: Würde ich beim Ziehen einer Linie in den Gedanken die ersten Teile derselben „aus den Gedanken verlieren und sie nicht reproduzieren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung, ... ja gar nicht einmal die

[1]) Man vgl. Kr. A 114 und 123.

reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können. Die Synthesis der Apprehension ist also mit der Synthesis der Reproduktion unzertrennlich verbunden. Und da jene den transscendentalen Grund der Möglichkeit aller Erkenntnisse überhaupt... ausmacht, so gehört die reproduktive Synthesis der Einbildungskraft zu den transscendentalen Handlungen des Gemüts..." [1])

Prüft man aber diese Argumentation, so ist deutlich zu ersehen, dafs mit dieser Erörterung nur bewiesen ist, dafs zur Wahrnehmung Gedächtnis notwendig ist; aus dieser Tatsache, die nicht erst durch eine Deduktion bewiesen zu werden brauchte, folgt aber nichts für die Erklärung der Möglichkeit apriorischer Erkenntnisse. Sehen wir jedoch von einem Beweise ab und untersuchen nur, was Kant hierüber lehrt, so zeigt sich, dafs er der transscendentalen Einbildungskraft eine viel ursprünglichere Tätigkeit zuschreibt, als dies aus dem Beweise für ihre Transscendentalität zulässig ist. Damit kehren wir zur Frage der Kategorien zurück.

Wie sich Kant den Übergang von der transscendentalen Apperzeption zur Affinität der Erscheinungen denkt, zeigt eine lehrreiche Stelle aus den Losen Blättern: „Alles Verhältnis der Vorstellungen durch Begriffe hat eine dreifache Dimension: 1. das Verhältnis einer Vorstellung zum Bewufstsein, 2. einer anderen Vorstellung zum Bewufstsein, 3. beider Vorstellungen zusammen in einem Bewufstsein. Dadurch wird allererst die Verknüpfung der Vorstellungen untereinander möglich (connexa uni tertio sunt connexa inter se)." [2]) Dieser letzte Satz drückt mit axiomatischer Kürze die Lehre der Deduktion aus. Die transscendentale Apperzeption ist nicht nur das Vermögen, mannigfache Vorstellungen in einem Bewufstsein zu vereinigen — das kann auch die empirische —; sie ist nicht nur das Gefäfs, das alle Vorstellungen in sich aufnehmen kann, um sie zu einem zusammenhanglosen Aggregat zu verbinden. Sie ist vielmehr das Prinzip der Affinität und Assoziabilität der Erscheinungen, die durch die Aufnahme in dieses ursprüngliche Selbstbewufstsein dergestalt geordnet werden,

---

[1]) Kr. A 102.

[2]) Lose Blätter 98.

dafs sie in mannigfachen notwendigen Verhältnissen zu stehen kommen, in Verhältnissen von Substanz und Akzidenz, von Ursache und Wirkung usf.

Die Auseinandersetzung dieses Gedankens wird in der Deduktion durch folgende Betrachtung eingeleitet: „Würde der Zinnober bald rot, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein, ein Mensch bald in diese, bald in jene tierische Gestalt verändert werden, am längsten Tage bald das Land mit Früchten, bald mit Schnee und Eis bedeckt sein, so könnte meine empirische Einbildungskraft nicht einmal Gelegenheit bekommen, bei der Vorstellung der roten Farbe den schweren Zinnober in die Gedanken zu bekommen; oder[1]) würde ein gewisses Wort bald diesem, bald jenem Dinge beigelegt . . ., ohne dafs hierin eine gewisse Regel, der die Erscheinungen schon von selbst unterworfen sind, herrschte, so könnte keine empirische Synthesis stattfinden.[2]) Es mufs also etwas sein, was selbst diese Reproduktion der Erscheinungen möglich macht, dadurch dafs es der Grund a priori einer notwendigen synthetischen Einheit derselben ist. Hierauf aber kommt man bald, wenn man sich besinnt, dafs Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern das blofse Spiel unserer Vorstellungen sind, die am Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes auslaufen.“ [3])

So bald indessen, wie Kant dies annimmt, kommt man nicht darauf, was dieser Grund a priori einer notwendigen synthetischen Einheit sein möchte, um so weniger, als die Funktion der transscendentalen Einbildungskraft noch nicht auseinandergesetzt worden ist. Dennoch läfst die Betonung der Subjektivität der Erscheinungen durch die Wendung, dafs sie das blofse Spiel der Vorstellungen sind, keinen Zweifel darüber, dafs von einer von unserem Verstande unabhängigen Affinität in den Erscheinungen nicht die Rede sein kann. „Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmäfsigkeit notwendig,

[1]) Man beachte die Heterogenität dieser Beispiele.

[2]) Kant beginnt hier eine neue Zeile, daher kommt es, dafs in den Handbüchern und auch sonst diese Stelle nur bis zu dem Worte „stattfinden“ zitiert wird. Wird aber der folgende Satz nicht mit angeführt, so besagt diese Stelle genau das Gegenteil von dem, was Kant wirklich meint.

[3]) Kr. A 100 f.

auch aufser einem Verstande, der sie erkennt, zukommen. Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkannt da sind. Als blofse Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt." [1])

Wir sehen somit, wie sich Kant die notwendige Verwandtschaft der Erscheinungen erklärt. Auf die Frage, warum der Zinnober nicht bald rot, bald schwarz erscheint, würden wir antworten, dafs das Ding, das die Wahrnehmung Zinnober in uns hervorruft, unsere Sinne auf eine bestimmte Weise affiziere und dafs diese Affektion eine konstante sei. Kant kann sich mit einer derartigen Antwort nicht zufriedengeben. Erstens darf er über die Beschaffenheit der Dinge an sich nichts aussagen, was doch hier offenbar geschehen würde. Viel wichtiger ist aber zweitens der Umstand, dafs die Konstanz, von der hier die Rede ist, nur durch Erfahrung und nicht a priori festgestellt werden kann. Die Wissenschaft mufs jedoch auf einen apriorischen Beweis der Gesetzmäfsigkeit der Erscheinungen und des Geschehens bestehen, wenn sie nicht der Gefahr ausgesetzt sein will, dafs die Erfahrung von morgen ihren heutigen Sätzen und Gesetzen zuwiderhandeln werde.

Die Affinität der Erscheinungen mufs daher auf einem apriorischen Prinzip beruhen. Der Zinnober behält seine Eigenschaften, weil er immer in dasselbe Bewufstsein aufgenommen wird, das ihm diese Regel und Ordnung gibt! Das Seltsame dieser Behauptung sucht Kant dadurch abzuschwächen, dafs er erinnert, der Zinnober sei eigentlich kein Ding, sondern nur die Erscheinung eines Dinges. Dinge können wir nicht gestalten; dagegen müssen Vorstellungen diejenige Form annehmen, die ihnen der spontane Verstand gibt, weil sie als solche nirgendwo anders als im Bewufstsein existieren. Man mufs jedoch gestehen, dafs das Befremdende dieser Lehre durch eine solche Überlegung nicht ganz beseitigt wird.

Dies ist der Grund, warum realistisch denkende Geister sich niemals mit diesem Punkte der Kantischen Lehre aus-

---

[1]) Kr. 164.

söhnen konnten, oder aber glaubten, diese Lehre im realistischen Sinne auffassen zu müssen. Dieser Auffassung gegenüber erscheint es notwendig, die Bedeutung der transscendentalen Affinität ausführlicher zu erörtern. Die hierhergehörigen Ausführungen sind so klar und unzweideutig, daſs wir sie nur anzuführen brauchen, um ihren Sinn richtig zu verstehen, aber für unseren Zweck auch wörtlich anführen müssen.

„Das Erste, was uns gegeben wird, ist Erscheinung ... Weil aber jede Erscheinung ein Mannigfaltiges enthält, mithin verschiedene Wahrnehmungen im Gemüte an sich zerstreut und einzeln angetroffen werden, so ist eine Verbindung derselben nötig, welche sie in dem Sinne selbst nicht haben können. Es ist also in uns ein tätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannigfaltigen, welches wir Einbildungskraft nennen ... Die Einbildungskraft soll nämlich das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen; vorher muſs sie also die Eindrücke in ihre Tätigkeit aufnehmen ... Es ist aber klar, daſs selbst diese Apprehension des Mannigfaltigen allein noch kein Bild und keinen Zusammenhang der Eindrücke hervorbringen würde, wenn nicht ein subjektiver Grund da wäre, eine Wahrnehmung, von welcher das Gemüt zu einer andern übergegangen, zu den nachfolgenden herüberzurufen und so ganze Reihen derselben darzustellen, d. i. ein reproduktives Vermögen der Einbildungskraft, welches denn auch nur empirisch ist. Weil aber, wenn Vorstellungen, so wie sie zusammengeraten, einander ohne Unterschied reproduzierten, wiederum kein bestimmter Zusammenhang derselben, sondern bloſs regellose Haufen derselben, mithin gar keine Erkenntnis entspringen würde; so muſs die Reproduktion derselben eine Regel haben, nach welcher eine Vorstellung vielmehr mit dieser als mit einer anderen in der Einbildungskraft in Verbindung tritt. Diesen subjektiven und empirischen Grund der Reproduktion nach Regeln nennt man die Assoziation der Vorstellungen. — Würde nun aber diese Einheit der Assoziation nicht auch einen objektiven Grund haben, so daſs es unmöglich[1]) wäre, daſs Erscheinungen von der Einbildungskraft anders apprehendiert würden, als unter der Bedingung einer möglichen synthetischen Einheit dieser Apprehension,

[1]) Verständlicher und deutlicher wäre hier „möglich“ statt „unmöglich“.

so würde es auch etwas ganz Zufälliges sein, dafs sich Erscheinungen in einem Zusammenhang der menschlichen Erkenntnisse schickten. Denn, ob wir gleich das Vermögen hätten, Wahrnehmungen zu assoziieren, so bliebe es doch an sich ganz unbestimmt und zufällig, ob sie auch assoziabel wären; und in dem Falle, dafs sie es nicht wären, so würde eine Menge Wahrnehmungen und auch wohl eine ganze Sinnlichkeit möglich sein, in welcher viel empirisches Bewufstsein in meinem Gemüt anzutreffen wäre, aber getrennt, und ohne dafs es zu einem Bewufstsein meiner selbst gehörte, welches aber unmöglich ist. Denn nur dadurch, dafs ich alle Wahrnehmungen zu einem Bewufstsein ... zähle, kann ich bei allen Wahrnehmungen sagen, dafs ich mir ihrer bewufst sei. Es mufs also ein objektiver, d. i. vor allen empirischen Gesetzen der Einbildungskraft a priori einzusehender Grund sein, worauf die Möglichkeit, ja sogar die Notwendigkeit eines durch alle Erscheinungen sich erstreckenden Gesetzes beruht, sie nämlich durchgängig als solche Data der Sinne anzusehen, welche an sich assoziabel und allgemeinen Regeln einer durchgängigen Verknüpfung in der Reproduktion unterworfen sind. Diesen objektiven Grund der Assoziation der Erscheinungen nenne ich die Affinität derselben. Diesen können wir aber nirgends anders als in dem Grundsatze von der Einheit der Apperzeption in Ansehung aller Erkenntnisse, die mir angehören sollen, antreffen. Nach diesem müssen durchaus alle Erscheinungen so ins Gemüt kommen[1]) oder apprehendiert werden, dafs sie zur Einheit der Apperzeption zusammenstimmen, welches ohne synthetische Einheit in ihrer Verknüpfung, die mithin auch objektiv notwendig ist, unmöglich sein würde ... Die Affinität aller Erscheinungen (nahe oder entfernte) ist eine notwendige Folge einer Synthesis in der Einbildungskraft, die a priori auf Regeln gegründet ist ... Es ist daher zwar befremdlich, allein aus dem Bisherigen doch einleuchtend, dafs nur vermittelst dieser transscendentalen Funktion der Einbildungskraft sogar die Affinität der Erscheinungen ... die Reproduktion nach Gesetzen ... möglich werde; weil ohne

---

[1]) Wohlgemerkt, es heifst nicht: sie müssen derart sein, sondern „sie müssen so ins Gemüt kommen“.

sie gar keine Begriffe von Gegenständen in eine Erfahrung zusammenfließen würden.“[1])

Dies ist deutlich genug, jedoch als ob Kant jeder Mißdeutung vorbeugen wollte, resümiert er seine Lehre in folgenden Worten: „Die Ordnung und Regelmäßigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hineingelegt. Denn diese Natureinheit soll eine notwendige, d. i. a priori gewisse Einheit der Verknüpfung sein. Wie sollten wir aber wohl a priori eine synthetische Einheit auf die Bahn bringen können, wären nicht in den ursprünglichen Erkenntnisquellen unseres Gemüts subjektive Gründe solcher Einheit a priori enthalten, und wären diese subjektiven Bedingungen nicht zugleich objektiv gültig, indem sie die Gründe der Möglichkeit sind, überhaupt ein Objekt in der Erfahrung zu erkennen?“[2])

Will man dem gegenüber behaupten, daß nach Kant die Dinge an sich uns die Erscheinungen bereits in einer intelligiblen Ordnung geben, der Verstand aber nur die Aufgabe habe, diese intelligible Ordnung in eine empirische umzusetzen, so muß gesagt werden, daß Kant hier eine äußerst mißverständliche Sprache führe und daß die Verhütung einer so groben Mißdeutung — wie sie die vorstehende Interpretation abgeben würde — lediglich dem Umstande zu verdanken sei, daß man sich mit dem Standpunkt, der aus der naiven Lektüre obiger Erörterungen zu gewinnen ist, nicht so leicht versöhnen könne. Dann hätten wir es nur diesem Zufall zu danken, daß der richtige Sinn der Kantischen Lehre uns erschlossen worden sei.

Aber selbst wenn der angegebene Wortlaut der Deduktion noch irgend welche Zweideutigkeit zuließe, so müßte folgende Stelle aus den Losen Blättern jeden Zweifel über die Richtigkeit unserer Auffassung zerstreuen. „Die Zusammensetzung“ — heißt es dort — „ist in der Vorstellung des Zusammengesetzten immer bloß unser eigenes Werk. Wie können wir nun sagen, daß das Objekt damit übereinstimme? Diese Über-

---

[1]) Kr. A 119 ff.
[2]) Kr. A 125.

einstimmung kann doch nicht darin bestehen, daſs die Qualität der Zusammensetzung dem Zusammengesetzten ähnlich, sondern daſs eines von beiden des anderen Grund oder Folge ist (das letztere ist es, wenn das Objekt bloſs Erscheinung ist)."[1]) Diese Aufzeichnung spricht für sich selbst. Bliebe es bis jetzt noch unausgemacht, ob die Affinität, die allererst durch die transscendentale Einbildungskraft möglich wird, bereits durch die Dinge gegeben werde oder nicht, so geht aus dem Angeführten mit aller Bestimmtheit hervor, daſs der Verstand ursprünglich die Verwandtschaft schafft und daſs die empirische Affinität in ihrer ganzen Qualität nur eine Folge der transscendental geschaffenen ist.

Der Sinn dieser Kantischen Lehre von der transscendentalen Schöpfung der Verwandtschaft unter den Erscheinungen liegt nicht auf der Oberfläche und sie ist in der Tat nicht so befremdend, wie sie zu sein scheint. Es liegt Kant natürlich fern zu behaupten, daſs es nur der Aufnahme mannigfacher Vorstellungen ins Bewuſstsein bedürfe, um aus ihnen einen physischen Konnex zu schaffen. Man könnte ihm entgegenhalten, daſs eine unzusammenhängende Rede dadurch, daſs sie in einem Bewuſstsein vereinigt wird, noch keinen Zusammenhang und Sinn bekomme. Kants Lehre ist jedoch eine viel tiefere. Die Sinne verbinden nichts; sie können nur unzusammenhängende, isolierte Elemente liefern. Trotzdem haben wir es niemals mit diesem rohen Material, sondern stets mit fertigen, ganzen Vorstellungen zu tun, die überdies noch im Konnex miteinander stehen. Zwischen der passiven Sinnlichkeit einerseits und dem, im gewissen Sinne, nur rezeptivem empirischen Bewuſstsein andererseits muſs daher ein Vermögen tätig sein, das aus den mannigfachen Empfindungen, die uns dasjenige Etwas bietet, das für uns z. B. ein Apfel werden soll, zum Objekt Apfel gestaltet. Wie dies zustande kommt, wissen wir nicht und können es auch niemals beobachten. Nun zeigt das transscendentale Bewuſstsein, daſs in dem Satze: „Ich denke" sich offenbart, anscheinend ein derartiges Vermögen. Dieses transscendentale Selbstbewuſstsein muſs es also sein, das die Objekte gestaltet. Muſs aber für das Zustandekommen eines Objektes

[1]) Lose Blätter 190.

ein derartiges Vermögen in Anspruch genommen werden, so liegt nichts im Wege, demselben Vermögen die Schöpfung der Affinität zuzuschreiben, welche Tätigkeiten beide Male unbewufst vor sich gehen können. Das transscendentale und nicht empirische Selbstbewufstsein ist es also, das die Affinität schafft. Deshalb kann in unserem Beispiel eine unzusammenhängende Rede, die als solche sozusagen das transscendentale Bewufstsein durchgegangen ist, nicht wieder zusammenhängend werden, weil sie ins empirische aufgenommen wird.

Wir wollen die Frage der Affinität noch von einer anderen Seite ins Auge fassen. Gesetzt die Erscheinungen hätten eine virtuell bestimmte Ordnung, die dem Konnex ihrer Substrate, der Dinge an sich, entspricht. Die Sinne, die die Sprache der Verbindung nicht verstehen, liefern uns das Material der Anschauung unverbunden. Der apriorische Verstand — abgesehen davon, dafs er nicht anschaut — darf bei seiner verknüpfenden Tätigkeit von der Erfahrung nichts ablesen; denn dann wäre die Verknüpfung a posteriori. Trotzdem soll aber die Verbindung, die er vollzieht, mit der tatsächlichen Affinität der Erscheinungen notwendig übereinstimmen. Ich frage, wie will man hier ohne eine prästabilierte Harmonie oder etwas ähnliches auskommen? Ferner, wenn die Verknüpfung von einem von uns unabhängigen Dinge herrühren soll, wie ist die Gesetzmäfsigkeit der Erfahrung verbürgt? Müssen wir dann nicht vielmehr dem Dinge an sich vertrauen, dafs es uns keine Überraschungen bereiten werde; dafs z. B. die Sonne, die bisher das Wachs erweicht und den Ton gehärtet hat, morgen nicht umgekehrt wirken werde, oder dafs der fallende Stein, der bisher den Fallgesetzen folgte, morgen es nicht mehr tun, oder gar nach oben fallen werde? Dieser Schwierigkeit kann man nicht dadurch aus dem Wege gehen, dafs man behauptet, falls unsere Natur einer derartigen Ungesetzmäfsigkeit unterworfen sein sollte, würde sie nicht erfahrbar sein. Denn nehmen wir folgenden Fall: Wir sehen eines Tages glühende Kohlen in eine helle Flüssigkeit fallen und sich daselbst zu leuchtenden Flammen entzünden, werden wir dieses Phänomen nicht wahrnehmen können? Wie nun aber, wenn in unserem Gefäfs nicht flüssige Luft, sondern H_2O wäre und die glühende Kohle trotzdem aufloderte (denn wenn es nur vom Ding an sich abhängen sollte,

so ist nicht einzusehen, warum dies nicht möglich sein könnte)? Warum sollten wir diesen Vorgang in unser Bewufstsein nicht ebensogut aufnehmen können? Man wird vielleicht entgegenhalten, dafs, wenn dereinst etwas derartiges eintreten sollte, wir gleich nach der Ursache eines derartigen Verhaltens fragen würden; aber dieses Fragen nach der Ursache: worauf beruht es denn? Die Gesetzmäfsigkeit der Erfahrung ist ja erst vorausgesetzt, nicht bewiesen, denn wir haben soeben gesehen, dafs die Erfahrbarkeit der Natur mit der Lückenhaftigkeit des Kausalprinzips gar nicht aufgehoben wird. Freilich, befände sich unsere Natur in völlig chaotischem Zustande, so ginge uns die Möglichkeit sie zu begreifen verloren. Wie aber, wenn die Erfahrung, ähnlich wie eine Reihe von Sprachformen, im ganzen regelmäfsig wäre, in einigen Fällen aber Ausnahmen von der allgemeinen Gesetzlichkeit aufwiese? Könnte in solchem Falle die Naturforschung nicht ebenso vonstatten gehen, wie die Sprachforschung möglich ist, trotzdem sie es mannigfach mit Ausnahmen und Unregelmäfsigkeiten zu tun hat?[1]) Die Möglichkeit der Erfahrung kann also in diesem Sinne von der Gültigkeit des Kausalsatzes nicht abhängen. Nur wenn die Deduktion so aufgefafst wird, dafs die transscendentale Apperzeption es bewirkt, dafs die Erscheinungen durch das Medium der transscendentalen Synthesis ihre notwendige Affinität bekommen, ist die Gesetzmäfsigkeit der Natur a priori gesichert. Sollen hingegen die Erscheinungen schon von den Dingen an sich in irgend einer Weise bestimmt sein, so wäre die Gesetzmäfsigkeit des Naturgeschehens nur ein Postulat, und es ist nicht einzusehen, warum die von uns gänzlich unabhängigen Dinge an sich eines Tages nicht anders zu wirken beginnen sollten, als sie dies bis heute getan haben. Zwar müfsten sie auch dann so erscheinen, dafs sie zu unserem identischen Bewufstsein gehören könnten, weil sie widrigenfalls für uns nichts wären; sie brauchten jedoch nicht mit unseren bisherigen Naturgesetzen übereinzustimmen.

Bevor wir weitergehen, ist es notwendig, noch eine Stelle zu betrachten, die scheinbar als entscheidendes Moment gegen

---

[1]) Man vgl. dagegen Erdmann, Über Inhalt und Geltung des Kausalsatzes, 27 ff.

unsere Auffassung der Deduktion spricht. Bei der Betonung der Notwendigkeit einer Deduktion der Kategorien hebt Kant hervor, dafs diese Deduktion mit schwierigeren Problemen, als diejenige von Raum und Zeit, verbunden ist. „Denn" — meint er — „es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dafs der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäfs fände und alles so in Verwirrung läge, dafs z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche, so dafs dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre."[1]) Aus dieser Stelle scheint mit Bestimmtheit hervorzugehen, erstens, dafs Erscheinungen einer vom Verstande unabhängigen Ordnung unterliegen können, zweitens, dafs sie trotz des Vorhandenseins eines Verstandes mit apriorischen Kategorien ihre jetztige Ordnung gar nicht haben müssen. Wie kann man demnach die Lehre Kants, dafs die Kategorien es sind, die die Ordnung unter den Erscheinungen schaffen, so auffassen, als ob diese Erscheinungen in völlig ungeordnetem Zustande unserem Verstande gegeben würden, wenn die eben angeführte Stelle den Erscheinungen eine gewisse Autonomie zugesteht? Die realistische Auffassung der Deduktion scheint demnach die einzig berechtigte zu sein?

Es ist jedoch klar, dafs wenn man obige Stelle als definitive Ansicht Kants auffafst, sie nicht nur mit einer subjektivistischen Interpretation, sondern mit dem Grundgedanken der Deduktion selbst in Widerspruch steht. Man vergleiche damit einen anderen, auf diesen Punkt bezüglichen Gedankengang in der Deduktion: „Würde ... die Einheit der Assoziation nicht auch einen objektiven Grund haben ..., so würde es auch etwas ganz Zufälliges sein, dafs sich Erscheinungen in einem Zusammenhang der menschlichen Erkenntnisse schickten. Denn ob wir gleich das Vermögen hätten, Wahrnehmungen zu assoziieren, so bliebe es doch an sich ganz unbestimmt und zufällig, dafs sie auch assoziabel wären; und in dem Falle dafs sie es nicht wären, so würde eine Menge Wahrnehmungen und auch wohl eine ganze Sinnlichkeit möglich sein, in welcher

[1]) Kr. 123.

viel empirisches Bewufstsein in meinem Gemüt anzutreffen wäre, aber getrennt, und ohne dafs es zu einem Bewufstsein meiner selbst gehörte, welches aber unmöglich ist." [1]) Diese beiden Stellen verhalten sich zueinander wie ja und nein. Und man lese noch folgendes: „Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmäfsigkeit notwendig auch aufser einem Verstande, der sie erkennt, zukommen. Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen ... als blofse Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt." [2]) Der scheinbare Widerspruch, der zwischen diesen Auslassungen und der eingangs zitierten herrscht, verschwindet aber sofort, wenn man die letzte als dasjenige betrachtet, was sie wirklich ist, nämlich als transscendentale Frage. [3]) Kant stellt sich hier auf den Standpunkt des common sense, der sich die Erscheinungen — die für ihn eigentlich mit den Dingen identisch sind — als einer ihnen schon von selbst immanenten Ordnung unterworfen denkt. Dann fragte es sich mit Recht, wenn diese von dem Verstande unabhängige Ordnung mit ihm gar nicht übereinstimmte, wo käme dann die apriorische Gesetzmäfsigkeit her? Von der Erfahrung darf sie nicht abgeleitet werden, ein anderes Prinzip gibt es zunächst auch nicht. Dieses Problem fordert also zu einer Deduktion auf, deren Ergebnis bei Kant folgendes ist: es gibt nicht zwei Ordnungen, eine der Erscheinungen, die andere des Verstandes, die dann miteinander übereinstimmen können oder nicht, sondern es gibt nur eine Ordnung, und zwar die des Verstandes, der die Erscheinungen unterworfen sind und deshalb stimmen die Verhältnisse derselben mit den Regeln des Verstandes überein.

---

[1]) Kr. A 121.

[2]) Kr. 164. Man sehe auch Reflexion Nr. 960: „Alle Objekte, die wir denken sollen, müssen in Ansehung aller logischen Funktionen des Verstandes bestimmt sein, dadurch können wir allein denken ..." Man vgl. auch L. Bl. 20 und 284: „Der Satz, dafs sich alles in der Natur müsse a priori erkennen und bestimmen lassen: worauf gründet er sich? ohne Zweifel auf die Einheit der Erkenntniskraft, wodurch allein die Erscheinungen Verhältnisse und Verbindung bekommen können.

[3]) Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 1871, 177.".

Die oben zitierte Stelle, die wir mit Cohen als transscendentale Frage bezeichnet haben, wird durch folgenden Satz eingeleitet: „Denn dafs Gegenstände der sinnlichen Anschauung den im Gemüt a priori liegenden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäfs sein müssen, ist daraus klar, weil sie sonst nicht Gegenstände für uns sein würden; dafs sie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einheit bedarf, gemäfs sein müssen, davon ist die Schlufsfolge nicht so leicht einzusehen.“[1]) Nun wissen wir aber, dafs es Kants Aufgabe eben war, diese schwierige Schlufsfolge zu ziehen, denn die Deduktion kommt zu folgendem Resultat: „Alle Erscheinungen liegen ...... als mögliche Erfahrungen ebenso a priori im Verstande und erhalten ihre formale Möglichkeit von ihm, wie sie als blofse Anschauungen in der Sinnlichkeit liegen.“[2]) So wenig also die Erscheinungen hinsichtlich der äufseren Form eine andere Ordnung haben können, als diejenige, in welche Raum und Zeit sie hineinzwingen, so wenig können sie hinsichtlich ihrer Verknüpfung in einer anderen Ordnung stehen als der, die ihnen der spontane Verstand vorschreibt. Denn „wir haben nicht Verstand, weil es eine Natur gibt,“[3]) sondern wir haben eine Natur, weil wir einen Gesetzmäfsigkeit schaffenden Verstand haben. „Zu sagen, wir können a priori die Beschaffenheit der Dinge bestimmen und zugleich, diese Dinge haben solche Beschaffenheit, unabhängig von unserem Vermögen sie zu bestimmen, ist ein Widerspruch, denn wo nehmen wir alsdann unsere [notwendige] Erkenntnis her?“[4])

Wir haben oben hervorgehoben, dafs der Übergang von der transscendentalen Einheit der Apperzeption zu den Kategorien nicht durch eine lückenlose Deduktion geschehen ist. Diesen Mangel hat Kant bereits bei der Niederschrift der Vorrede zur ersten Auflage gefühlt.[5]) Er sucht daselbst den Wert der subjektiven Deduktion etwas herabzusetzen. Aber abgesehen davon, dafs eine strikte Scheidung der Deduktion in eine

---

1) Kr. 123.
2) Kr. A 127.
3) Reflexion Nr. 991.
4) Daselbst.
5) Vorr. XVII.

subjektive und objektive im Werke selbst nicht ganz deutlich zu Tage tritt,[1]) so ist doch klar, dafs, wenn man die transscendental-psychologischen Erörterungen, die die Bedingungen der Möglichkeit des objektiv gültigen Denkens darstellen, aus der Deduktion entfernt, der dann zurückbleibende objektive Teil nicht genügen würde, um die Gültigkeit der Kategorien zu erklären. Übrigens ist im § 26 der 2. Auflage die subjektive Deduktion wieder aufgenommen worden; nur werden jetzt die Namen für die subjektiven Vermögen etwas spärlicher gebraucht und die Erörterung ist eine viel gedrängtere. Auch Ulrich gegenüber[2]) hat Kant bekanntlich zugegeben, dafs die positive Seite des Problems der Analytik nicht vollständig in der 1. Auflage gelöst worden sei. Das neue Prinzip, das er in der nächsten Bearbeitung anzuwenden verspricht und in der Deduktion der 2. Auflage §§ 19 und 20 tatsächlich anwendet, hilft jedoch nicht viel. Denn der Schlufs aus der Definition eines Urteils als „einer Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objekts werden",[3]) ist nicht ganz zwingend, weil die Definition selbst nicht stichhaltig zu sein scheint.[4]) Aber für Kant war die Gesetzmäfsigkeit der Natur und das Vorhandensein einer Erkenntnis a priori eine über alle Zweifel erhabene Tatsache. Er sah deshalb seine Lösung des Problems selbst dann für die einzig mögliche an, wenn sie auch nicht in allen Punkten befriedigend sein sollte. In diesem Sinne sagt er: „Gesetzt, die Art wie Erfahrung dadurch [durch Kategorien nämlich] allererst möglich werde, könnte niemals hinreichend erklärt werden, so bleibt doch unwidersprechlich gewifs, dafs sie blofs durch jene Begriffe möglich ist."[5])

Sieht man jedoch von einem streng deduktiven Beweise für die apriorische Gültigkeit der Kategorien ab, so lassen sich mehrere Beweise Kants anführen, die als nicht direkte angesehen werden müssen. Erstens die Konsequenz aus dem Resultat der transscendentalen Ästhetik. Nach diesem Resultat

---

[1]) Vgl. Erdmann, Kants Kritizismus 24.

[2]) In der Vorr. zu den Met. Anfgr. d. Natw. WW. IV, 474 ff. Anm.

[3]) Ebenda 475 Anm.

[4]) Man vgl. auch Erdmann, Logik, 2. Aufl. I, 291 ff.

[5]) WW. IV, 476 Anm.

sind die Dinge, mit denen wir es zu tun haben, lediglich Erscheinungen, die als solche nur in uns existieren und die wir infolgedessen auch formen können. „Reine Verstandesbegriffe sind ... nur darum a priori möglich, ja gar in Beziehung auf Erfahrung notwendig, weil unsere Erkenntnis mit nichts als Erscheinungen zu tun hat, deren Möglichkeit in uns selbst liegt, deren Verknüpfung und Einheit ... blofs in uns angetroffen wird ... Und aus diesem Grunde, dem einzig möglichen unter allen, ist denn auch unsere Deduktion der Kategorien geführt worden.“[1]) Dafs Kant diesen Grund als zureichenden und nicht, wie es uns scheinen würde, als blofs die Deduktion ermöglichenden ansieht, geht aus folgender Erörterung mit aller wünschenswerten Deutlichkeit hervor. „Dagegen wenn wir es überall nur mit Erscheinungen zu tun haben, so ist es nicht allein möglich, sondern auch notwendig, dafs gewisse Begriffe a priori vor der empirischen Erkenntnis der Gegenstände vorhergehen. Denn als Erscheinungen machen sie einen Gegenstand aus, der blofs in uns ist ...“[2])

Der zweite Beweis ist ein direkt apagogischer. Er geht davon aus, dafs es Urteile a priori gibt und zeigt, dafs, wenn man die gegebene (Kantische) Lösung nicht anerkennt, die Möglichkeit dieser synthetischen Urteile a priori nicht einzusehen ist, da die Wege, die die anderen Philosophen vorgeschlagen haben (intellectus archetypus, prästabilierte Harmonie, Präformationssystem), aus mannigfachen Gründen abzuweisen sind. In diesem Sinne einer indirekten Beweisführung ist die Problemstellung in dem bekannten Briefe an Herz vom Jahre 72 und ebenso auch folgende Stelle aus der Vorrede zur 2. Auflage zu verstehen. „Bisher nahm man an“ — heifst es da — „alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, ... gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht ... damit besser fortkommen, dafs wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben

---

[1]) Kr. A 130.
[2]) Kr. A 129.

a priori zusammenstimmt."[1]) Ähnlich die bereits angeführte Stelle: „Die Ordnung und Regelmäſsigkeit an den Erscheinungen ... bringen wir selbst hinein ... Denn diese Natureinheit soll eine notwendige d. i. a priori gewisse sein. Wie sollten wir aber wohl eine synthetische Einheit auf die Bahn bringen können, wären nicht in den ursprünglichen Erkenntnisquellen unseres Gemüts subjektive Gründe solcher Einheit a priori enthalten und wären diese subjektiven Bedingungen nicht objektiv gültig."[2])

Diese hier vorausgesetzte Gesetzmäſsigkeit der Erscheinungen und die Erkenntnis von ihr ist, wie gesagt, für Kants Bewuſstsein eine Tatsache, an der nicht gezweifelt werden kann. Dieser Umstand erklärt es, wie Kant aus dem Begriffe der Erfahrung einen apriorischen Beweis für das Vorhandensein reiner Grundsätze führen konnte. Am Anfang der Einleitung (2. Auflage) sagt Kant: „Auch könnte man, ohne ... Beispiele zum Beweise der Wirklichkeit reiner Grundsätze a priori in unserer Erkenntnis zu bedürfen, dieser ihre Unentbehrlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung selbst, mithin a priori dartun. Denn wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewiſsheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären; daher man diese schwerlich für erste Grundsätze gelten lassen kann. Allein hier können wir uns damit begnügen, den reinen Gebrauch unseres Erkenntnisvermögens als Tatsache dargelegt zu haben."[3])

Will man aber diesen apriorischen Beweis nicht gelten lassen, weil man, wie Ulrich,[4]) einen Begriff der Erfahrung, wie er hier vorausgesetzt wird, bezweifelt, so würde unser Beweis folgendermaſsen lauten: Es ist Tatsache, daſs wir synthetische Urteile a priori besitzen. Diese Tatsache läſst sich nur entweder durch die Annahme eines Präformationssystems usw. oder einer Epigenesis erklären. Nun ist das Präformationssystem usw. ausgeschlossen. Also Epigenesis. Aber wie leicht zu ersehen ist, kann dieser Beweis nur einen

---

[1]) Vorr. 2, XVI.
[2]) Kr. A 125.
[3]) Kr. 5.
[4]) Man vgl. Brief an Kant vom 21. April 1785.

Rationalisten, nicht aber einen Empiriker oder gar Skeptiker überzeugen, weil diese den Obersatz nicht wollen gelten lassen, indem sie behaupten, dafs unser ganzes Wissen von der Natur sich auf Induktion gründe, ohne dafs wir jemals reine Grundsätze anzuwenden imstande wären, weil wir solche nicht besitzen. Die Apodiktizität der mathematischen Axiome könnte ihnen nicht entgegengehalten werden. Denn wenn sie sich selbst mit der Lehre der transscendentalen Ästhetik einverstanden erklären müfsten, würde daraus für sie noch nicht die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori auf dem Gebiete der Naturwissenschaft hervorgehen. Diesen Beweis kann man also nur als Nebenbeweis betrachten. Hingegen müfste die Deduktion, wollte sie nicht auf einem unsicheren Erfahrungssatz gegründet sein, wodurch sie ihren transscendentalen Charakter einbüfsen würde, mit Hilfe der synthetischen Methode geführt werden. Und tatsächlich ist selbst die zweite Bearbeitung der Kritik nach Kants Bewufstsein so geführt worden, wenn auch die aus pädagogischen Gründen analytisch ausgearbeiteten Prolegomena sie ein wenig mit ihrer Methode affiziert haben.

Der indirekte Beweis, der für den transscendentalen Idealismus aus den Antinomien fliefst und auf den Kant das gröfste Gewicht legt, kommt für unsere gegenwärtige Frage nicht in Betracht. Die Antinomien beweisen indirekt nur, dafs die Scheidung von Ding an sich und Erscheinung richtig ist. Hingegen beweist die von Kant gegebene Auflösung des Widerstreites unserer Vernunft mit sich selbst gar nichts für die eine oder andere Art der Entstehung unserer Erfahrungserkenntnis.[1])

Wir glauben somit zu folgendem Ergebnis gekommen zu sein:

1. Nach der Kantischen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe ist die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori nur dann einzusehen, wenn die Ordnung und Regelmäfsigkeit der Erscheinungen vollständig und ausschliefslich vom Verstande herrührt; demgemäfs kann von einer den Erscheinungen schon von selbst inhärierenden, von unserem Verstande jedoch unabhängigen Ordnung nicht die Rede sein. Daher sind auch

[1]) Welche Schlüsse aus der Auflösung der dritten Antinomie für unser spezielles Problem der empirischen Gesetze zu ziehen sind, werden wir noch zu untersuchen haben.

die im § 13 der Kritik enthaltenen Erörterungen, die das Gegenteil zu besagen scheinen, sind als transscendentale Frage aufzufassen.

2. Es ist Kant nicht gelungen, die einzelnen Kategorien durch eine lückenlose Deduktion aus der transscendentalen Einheit der Apperzeption abzuleiten.

Nachdem wir so die allgemeinen Prinzipien der Kantischen Erkenntnislehre besprochen haben, können wir zu unserem eigentlichen Problem, zur Frage der empirischen Gesetze übergehen.

Wie ist das Ergebnis der Deduktion mit der Möglichkeit empirischer Gesetze in Einklang zu bringen?

Kaum sind wir zum Schlufs der Deduktion gelangt, und schon erhebt sich eine Schwierigkeit, an der das ganze Gebäude der Kantischen Erkenntnistheorie zu zerschellen droht. Es ist dies das nämliche Problem, das uns schon bei der Auseinandersetzung über die transscendentale Ästhetik beschäftigt hat, jedoch mit einer kleinen Modifikation. Dort interessierte uns hauptsächlich die Frage, ob und wie die bunte Mannigfaltigkeit der empirischen Formen aus der reinen Form der Anschauung abgeleitet werden könne. Hier hingegen ist die Frage der Ableitung gegenstandslos, denn das blofse Vorhandensein einer empirischen Gesetzmäfsigkeit bereitet die hier in Betracht kommenden Schwierigkeiten. Am Schlufs beider Deduktionen sagt Kant: „Auf mehrere Gesetze ... als die, auf denen eine Natur überhaupt als Gesetzmäfsigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch blofse Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen stehen. Es mufs Erfahrung dazu kommen, um die letzteren überhaupt kennen zu lernen.“ [1]) Und ebenso in der 1. Auflage: Es „können empirische Gesetze ... ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten, so wenig als die unermefsliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen

[1]) Kr. 165.

Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann."[1]) Die apriorische Erkenntnis von der Natur in formalem Sinn beschränkt sich also nur auf die Gültigkeit der Kategorien. Diese Gültigkeit genügt zwar vollständig, um auf ihr eine Naturwissenschaft aufzubauen; wie ist jedoch das Vorhandensein und die Möglichkeit empirischer Gesetze mit der sonstigen Lehre Kants in Einklang zu bringen? Die Voraussetzung für die Gültigkeit der Kategorien war, dafs die Erscheinungen die Ordnung annehmen müssen, die ihnen der Verstand vorschreibt.[2]) Gibt es aber in der Erfahrung Verhältnisse, die ihren Ursprung von dem Verstande nicht herleiten können, sondern aus der Erfahrung geschöpft werden müssen, so ist damit zugleich zugegeben, dafs die Erscheinungen eine ihnen eigentümliche Gesetzmäfsigkeit haben. Und es entsteht jetzt die Frage: worauf beruht die notwendige Übereinstimmung dieser aposteriorischen, besonderen, von den jeweiligen empirischen Bestimmungen abhängenden Gesetzmäfsigkeit der Erscheinungen mit der apriorischen, allgemeinen von uns aus geschaffenen? War ja doch der Ausgangspunkt der Deduktion der Gedanke, dafs die Verbindung von uns geschaffen wird. Dies konnte nicht so gemeint sein, dafs wir die Erscheinungen so verbinden müssen, wie ihre empirischen Bestimmungen gebieten, weil dann alle Erkenntnis a posteriori sein müfste. Die Spontaneität des Verstandes mufs daher unbedingt ursprünglich sein. Wird aber jetzt wiederum den Erscheinungen eine Art Autonomie zugestanden, so ist damit das Prinzip der Deduktion vernichtet. Denn dafs die Erscheinungen in einer begrifflichen Form ins Bewufstsein kommen müssen, hat noch gar keine Bedeutung für die Art ihrer Affinität. — Dafs die mannigfachen sinnlichen Formen, so verschieden sie auch sein mögen, mit der Form des Raumes übereinstimmen müssen, ist klar, weil sie sonst

---

[1]) Kr. A 127.

[2]) Besonders klar drückt Kant dies in folgender Stelle aus: „Wie können wir uns die Position der Postulate der Synthesis a priori vorstellen. Es sind die drei Funktionen der Apprehension, welche bei dem Denken unseres Zustandes überhaupt angetroffen werden und worunter alle Erscheinung deswegen passen mufs, weil in ihr keine Synthesis an sich selbst liegt, wenn das Gemüt solche nicht hinzufügt oder aus den Datis derselben macht." L. Bl. 20.

überhaupt nicht erscheinen könnten, da die Anschauungsform nur subjektiv ist. Hingegen brauchen die besonderen empirischen Verhältnisse mit den allgemeinen Gesetzen des Verstandes nicht übereinzustimmen, weil sie trotzdem gedacht werden könnten. Ich kann z. B. in einer Zauberbude eine ganze Reihe von Zauberkünsten apprehendieren, ohne dafs dadurch die Einheit meines Selbstbewufstseins im mindesten gestört würde. Wenn ferner nach Kants Lehre die Erscheinungen hinsichtlich ihrer Qualität, die er Empfindung nennt, durch die Objekte bestimmt werden, so wird dadurch die Apriorität der Kategorien auch noch nicht angetastet. Sowie aber die Möglichkeit irgendeiner Verbindung durch andere als apriorische Prinzipien zugestanden wird, so ist die Gültigkeit der Kategorien nicht mehr einzusehen. Denn die besonderen Gesetze stehen mit den apriorischen in einer Reihe und unterscheiden sich voneinander nur hinsichtlich ihrer Allgemeinheit oder Besonderheit; demnach wird jede Abweichung eines besonderen Gesetzes von der allgemeinen Regel — und wenn es nur von empirischen Bestimmungen abhängen soll, so ist eine Abweichung nicht ausgeschlossen — diese Regel in ihrer Allgemeinheit beeinträchtigen. Endlich, wenn alle Verknüpfung durch den Verstand vollzogen wird, wie kommt es, dafs wir zwei Arten von Erkenntnissen haben, eine empirische und eine reine, warum verbindet ein und derselbe Verstand das eine Mal allgemeingültig, das andere Mal aber nicht? Die Einteilung in Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile[1]) kann hier keine Auskunft geben, denn man nehme z. B. das Gravitationsgesetz, das zu den empirischen Gesetzen gezählt werden mufs, weil es a priori aus dem Verstande nicht abzuleiten ist, und das wohl niemand ein Wahrnehmungsurteil nennen wird. Die Tatsache empirischer Gesetze kann also nur auf die Verhältnisse, die die Substrate der Erscheinungen, die Dinge an sich bewirken, zurückgeführt werden. Wie kann demnach Kant die Phänomenalität der Erscheinungen als den zureichenden Grund seiner Deduktion ansehen? Wenn wir es mit Dingen zu tun haben, die einer anderen Ordnung als der, die ihnen der spontane Verstand vorschreibt, gehorchen, und wenn trotzdem eine notwendige Über-

[1]) Über Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile vgl. man den Anhang.

einstimmung dieser Ordnung mit der allgemeinen apriorischen vorhanden sein soll, so mufs ein neues Prinzip gefunden werden, denn das alte reicht nicht mehr aus. Es ist aufserdem nicht einzusehen, inwiefern wir es dadurch leichter haben sollten, dafs unsere Erscheinungen mit ihren Substraten gar keine Ähnlichkeit haben. Soll die Tatsache, dafs die Kategorien von der Erfahrung nicht abgeleitet sind, schon zur Konstruktion einer Wissenschaft genügen, selbst wenn die Erscheinungen, mit denen es diese Wissenschaft zu tun hat, ihren eigenen besonderen empirischen Bestimmungen unterworfen sind, so könnten die letzteren getreue Abbilder ihrer Substrate sein, und es müfste trotzdem eine apriorische Erkenntnis von ihnen möglich sein. Denn ihren Charakter als Vorstellungen würden sie auch dann bewahren. Wir stehen also vor folgender Alternative: entweder müssen die Erscheinungen so beschaffen sein, dafs die Kräfte unseres Gemüts in jeder Hinsicht, also auch hinsichtlich derjenigen Bestimmungen, die wir aus der Natur unseres Verstandes abzuleiten nicht imstande sind, sie formen und ordnen können: dann hätte die Betonung der Phänomenalität der Erscheinungen ihren Sinn; — oder aber, soll den Erscheinungen eine ihnen zugrunde liegende, von dem Verstande nicht geschaffene Ordnung zugestanden werden, so mufs ein neues Prinzip gefunden werden, um die Übereinstimmung dieser empirischen Ordnung mit den allgemeinen Gesetzen des Verstandes erklärlich zu machen.

Bevor wir dieses neue Prinzip in Betracht ziehen, wollen wir noch untersuchen, ob vielleicht Kants Lehre von der doppelten Kausalität uns irgendwelche Aufklärung über unser Problem zu geben vermag.

Die Kausalität durch Freiheit und die Affinität der Erscheinungen.

Die dritte Antinomie behandelt bekanntlich den Widerstreit der Vernunft hinsichtlich der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen. Das Gesetz der Kausalität besagt, dafs alles, was geschieht, etwas voraussetzt, wonach es nach einer Regel folgt. Auf diesem Gesetz baut sich die dritte Antinomie auf. Sie wird dadurch gegeben, dafs nach einer ersten Ursache

gefragt wird. Die Thesis behauptet: es mufs neben der Kausalität nach Gesetzen der Natur noch eine Kausalität durch Freiheit angenommen werden. Wir haben z. B. die Reihe von Erscheinungen a, b, c ..., die eine Kausalreihe bildet, indem a die Ursache von b, b die von c usw. vorstellt. Wenn wir von a aus einen Regressus unternehmen wollen, so würden wir eine ganze Unendlichkeit von Ursachen und deren Vorursachen durchlaufen, ohne jemals zu einer bestimmten Ursache zu gelangen. „Nun besteht aber eben darin das Gesetz der Natur, dafs ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe.“ [1]) Also widerspricht der Grundsatz der Kausalität sich selbst. Es mufs daher eine Kausalität angenommen werden, bei der die Ursache nicht wiederum durch eine andere hervorgebracht zu werden braucht, nämlich eine Kausalität durch Freiheit.[2])

Die Antithesis dagegen behauptet: es gibt keine andere Kausalität als die der Naturnotwendigkeit. Denn mit dem

---

[1]) Kr. 474.

[2]) Der Beweis der Thesis scheint mir nicht ganz zwingend zu sein. Er basiert auf der eben zitierten Fassung der Definition des Kausalsatzes, wonach jede Ursache eine a priori bestimmte sein müsse. Da wir es aber (beim Regressus) immer nur mit subalternen und nicht a priori bestimmten Ursachen zu tun haben, so widerspricht der Grundsatz sich selbst. Nun ist es wohl richtig, dafs für uns, für unser Erkennen hier, wie in vielen anderen Fällen die Ursache unbestimmt bleibt. Eine derartige Bestimmbarkeit ist aber auch gar nicht notwendig. Der Grundsatz verlangt nur, dafs die Ursache hinsichtlich ihrer Wirkung die bestimmte sei, dafs nämlich jede Wirkung ihre bestimmte Ursache haben soll. Dies ist aber bei jedem Geschehen erfüllt. — Den richtigen Grund oder vielmehr den psychologischen Zwang zur Annahme einer Kausalität durch Freiheit hat Kant in der Begründung der Thesis der vierten Antinomie angegeben. Dort sagt er: „Nun setzt ein jedes Bedingte, was gegeben ist ... eine vollständige Reihe von Bedingungen ... voraus.“ Hier beruft sich Kant einfach auf das Bedürfnis der Vernunft, eine Totalität zu haben, mithin nach einer ersten Ursache, nach dem Unbedingten zu fragen, indem sie den festen Punkt sucht, an dem sie Halt machen könnte. Es kommt aber darauf gar nicht an, ob Thesis und Antithesis auch wirklich bewiesen werden können, vielmehr darauf, dafs sowohl die These wie die Antithese unserer Vernunft keine Befriedigung zu verschaffen vermag. Kants scholastische Schulung hat es mit sich gebracht, dafs er für die Antinomien Beweise gesucht hat und dafs er sich für ihre Richtigkeit sogar verbürgt hat.

Moment, wo man eine erste Ursache setzt, hat man das Kausalgesetz durchbrochen und man hat kein allgemeingültiges Prinzip mehr zur durchgängigen Erklärung des Naturgeschehens.

Kant löst diese Antinomie auf, indem er zeigt, dafs sowohl Thesis wie Antithesis Recht behalten, wenn beide von den richtigen Standpunkten aus gedacht sind. Die Ästhetik hat gezeigt, dafs die Gegenstände der Erfahrung nur Erscheinungen sind, die an sich in ihrer räumlich-zeitlichen Bestimmtheit gar nicht existieren. Sie sind blofse Vorstellungen von Dingen an sich, von denen die sinnlichen Formen gar nicht prädiziert werden können. Wird diese dort festgelegte Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung eingehalten, so ist die Möglichkeit vorhanden, die Antinomie zu beseitigen.

Die Antithesis, die unter keinen Umständen eine Unterbrechung in der Kausalreihe zuläfst, ist giltig, solange von Erscheinungen gehandelt wird. Der Regressus kann uns aber zu keiner zeitlich ersten Ursache führen, weil die Zeit die Form unserer Anschauung ist. Daher wird, so oft etwas erscheint, es in der Zeit auftreten, ohne dafs jemals ein erster Anfang gegeben werden könnte. Die Erscheinungen sind jedoch nur die eine Seite des Seins. Ihnen liegen Dinge an sich zugrunde. Von diesen dürfen wir zwar nichts erkennen; es liegt jedoch nichts im Wege, auch von ihnen sich eine Art Kausalität zu denken. Von vornherein ist klar, dafs diese Kausalität von allem Empirischen frei sein wird, denn mit der Zeitlichkeit ist zugleich jede Veränderung, jedes Geschehen von den Dingen an sich ausgeschlossen. Man wird sich daher von ihnen eine Kausalität durch Freiheit zu denken haben. Durch die Annahme einer derartigen Kausalität würden aber mit einem Schlage zwei Probleme gelöst werden. Erstens würde dadurch die kosmologische Freiheit ermöglicht werden, d. i. das Vermögen der Dinge an sich einen Zustand von selbst anzufangen. Würde aber diese Art von Freiheit zugelassen, so bedürfte es nur noch eines weiteren Schrittes, um „mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen der Kausalität nach von selbst anfangen zu lassen und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen aus Freiheit zu handeln“.[1]) Dadurch

[1]) Kr. 478.

würde auch das weitaus wichtigere Problem der praktischen Freiheit (Unabhängigkeit von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit) lösbar. Da nun die empirische und intelligible Kausalität ihre verschiedenen Gebiete haben, so stören sie einander nicht, und sowohl Thesis wie Antithesis bleiben zu Recht bestehen, wenn die erste sich auf Dinge an sich, die andere auf Erscheinungen bezieht.

Diese Auflösung unserer Antinomie fordert zum Nachdenken auf. Es ist zunächst unverständlich, warum Kant diese Antinomie nicht in der gleichen Weise aufgelöst hat, wie die beiden mathematischen. Jener Widerstreit wurde gehoben, indem gezeigt wurde, dafs jede Frage nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt als Ganzes müfsig ist, da Raum und Zeit lediglich subjektive Formen unserer Sinnlichkeit sind. Es hat deshalb keinen Sinn zu fragen, ob etwas, was uns niemals in seiner Totalität als Erscheinung gegeben werden kann, endlich oder unendlich sei, da es als Nicht-Erscheinung nicht einmal räumlich oder zeitlich ist.[1])

Ganz analog hätte die Frage nach der Kausalität desjenigen, was dem Geschehen zugrunde liegt, beantwortet werden können. Wenn die mathematischen Antinomien durch die Berufung auf den transscendentalen Idealismus aufgelöst werden konnten, so hätten beide dynamischen[2]) durch den Hinweis auf das Resultat der Analytik beseitigt werden können. Hat nämlich die Ästhetik gezeigt, dafs Raum und Zeit keine Eigenschaften der Dinge selbst sind, — so war es der Grundgedanke

[1]) Dasselbe gilt hinsichtlich der Einfachheit oder Zusammengesetztheit der Substanzen.

[2]) Es sei bemerkt, dafs für den Common sense die dritte Antinomie — soweit nur die kosmologische Seite in Betracht kommt — mit der vierten zusammenfällt. Hat er einmal mit der Thesis der vierten Antinomie ein notwendiges Wesen gesetzt, so kann dies von ihm zugleich als die zeitlich und kausal erste Ursache des Geschehens angesehen werden. Man hat dann einen ersten Beweger und kann die Welt ihren eigenen Lauf nehmen lassen. Nach Kant sind aber die Gegenstände der Erfahrung blofse Vorstellungen, als solche können sie nicht aufeinander wie Dinge wirken. Eine Erscheinung kann keine andere Erscheinung hervorbringen. Neben dem ersten Beweger mufsten daher wirkende Dinge an sich als Ursachen der Erscheinungen und mit ihnen eine besondere Art von Kausalität angenommen werden, falls man nicht zu Berkeley zurückkehren wollte.

der kritischen Grenzbestimmung unserer Erkenntnis in der Analytik, daſs Kategorien von keinem anderen als empirischen Gebrauch sein dürfen.[1]) Wie kann demnach nach der Kausalität des Unbedingten gefragt werden — denn nur darum ist es in den dynamischen Antinomien zu tun — wenn Ursachsein nur bei Erscheinungen stattfindet, die ganze Frage also müſsig ist? Eine derartige Lösung unseres Problems hätte den Vorzug gehabt, daſs sie erstens zu keiner problematischen Annahme — wie Kant dies selbst hervorhebt — einer intelligiblen Kausalität Zuflucht zu nehmen brauchte. Andererseits würde aus der so aufgefaſsten dynamischen Antinomie ein indirekter Beweis für die kritische Tendenz der Analytik herflieſsen,

---

[1]) Um die scheinbare Inkonsequenz Kants zu rechtfertigen, daſs er trotz dem eigenen Verbote, von Kategorien einen transscendentalen Gebrauch zu machen, selbst die Kategorien der Substanz, Realität und Kausalität auf die Dinge an sich anwendet, — hat man versucht, den Kategorien im Gegensatz zu Raum und Zeit einen mehr objektiven Wert einzuräumen. Tatsächlich stehen die Kategorien hinsichtlich ihrer Subjektivität nicht in derselben Reihe wie Raum und Zeit. Zwar wird auch von ihnen gesagt, daſs sie „bloſs subjektive Formen der Verstandeseinheit“ (Kr. 343) sind, wie Raum und Zeit nur als subjektive Formen der Sinnlichkeit angesehen werden müssen: aber die Subjektivität der Verstandesbegriffe und mit ihr ihre Unanwendbarkeit auf intelligible Gegenstände rührt nur daher, daſs Kategorien ohne sinnliche Schemata keine andere als logische Bedeutung haben. Man hat deshalb untersucht, ob vielleicht doch einige Kategorien die sinnliche Anschauung entbehren können, wodurch die von Kant angeblich vollzogene Anwendung auf Dinge an sich gerechtfertigt sein könnte. — Alle diese Versuche scheitern jedoch an der Tatsache, daſs Kant selbst wiederholt betont, daſs keine von den Kategorien hierbei eine Ausnahme erleidet, und daſs er gerade die hier in Frage kommenden Verstandesbegriffe herausgreift, um an ihnen zu exemplifizieren, daſs sie ohne Anschauung gar keine Bedeutung haben (man vgl. z. B. Kr. 291 ff.). Kant begeht aber auch gar nicht die ihm zur Last gelegte Inkonsequenz. Solange er spekulativ über die Dinge an sich denkt, denkt er sie durch gar keine Kategorie, wenigstens ist er sich ihres Gebrauches nicht bewuſst. So heiſst es Kr. 344: „Der Verstand denkt sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transscendentales Objekt, das die Ursache der Erscheinung ... ist, und weder als Gröſse noch als Realität noch als Substanz usw. gedacht werden kann (weil diese Begriffe immer sinnliche Formen erfordern ...).“ Hier wird also für Kants Bewuſstsein nur von der Kausalität Gebrauch gemacht. Damit er aber dies tun darf, hat er eine neue Art von Kausalität eingeführt, wie dies gleich des nähren erörtert werden soll.

ähnlich wie die mathematischen Antinomien eine mittelbare Bestätigung der Lehre der transscendentalen Ästhetik abgegeben haben.

Es müssen daher wichtige Gründe vorhanden gewesen sein, die Kant veranlaſst haben, die vorliegende unerwartete Auflösung an Stelle der vom kritischen Standpunkt allein berechtigten vorzunehmen. Solche Gründe lassen sich in der Tat finden. Auch hier war es das praktische Interesse, das das theoretische überwog.[1]) Mit dem Problem der kosmologischen Kausalität war für Kants Bewuſstsein dasjenige der praktischen Freiheit unzertrennlich verbunden. Die psychologische Seite unseres Problems ist es ja gerade, die von jeher der Philosophie die gröſsten Schwierigkeiten bereitet hat. Die praktische Freiheit war jedoch ohne die Annahme einer intelligiblen Kausalität gar nicht zu retten.[2])

Aber das kosmologische Problem selbst hat für Kant eine besondere Bedeutung gewonnen. Die dritte Antinomie durfte nicht anders gelöst werden, sollte der transscendentale Idealismus in seinem ganzen Umfang aufrecht erhalten bleiben. Die Voraussetzung einer intelligiblen Welt als Ursache der phänomenalen — die, wie wir gesehen haben, Kant niemals verlassen hatte — hat es erforderlich gemacht, die Art ihrer Einwirkung auf das wahrnehmende Subjekt in irgend einer Weise zu erklären. Die gewöhnliche, empirische Kausalität muſste sich zu dieser Erklärung untauglich erweisen. Kategorien dürfen nur auf

---

[1]) Schon Garve hat dies gefühlt, wenn er in seiner Rezension des Kantischen Werkes über die dritte Antinomie urteilt: „Es ist unmöglich, die Vereinigung, die Herr Kant stiften will, deutlich mit kurzen Worten vorzustellen, unmöglich, glaube ich, sie deutlich einzusehen. Aber das ist deutlich, daſs der Verfasser gewisse Sätze für höher und heiliger hält als sein System und daſs er bei gewissen Entscheidungen mehr Rücksicht auf die Folgen nahm, die er durchaus stehen lassen wollte, als auf die Prinzipien, die er festgesetzt hatte." Zitiert bei Erdmann, Kants Kritizismus S. 100 aus der „Allgemeinen Bibliothek", Anhang zu Bd. 37—52, Bd. II, 838 ff.

[2]) Die Verquickung beider Probleme bei Kant hat es bedingt, daſs ihm während der ganzen Auflösung der dritten Antinomie das frei handelnde Subjekt vorgeschwebt und zum Schema gedient hat, und zwar nicht nur da, wo er die willkürliche Handlung des Menschen direkt als Beispiel anwendet. Man vergleiche z. B. Kr. 572 f.

Erscheinungen angewandt werden, weil das Zeitmoment, das in jedem empirischen Geschehen enthalten ist, bei einem intelligiblen Gegenstande wegfallen mufs. Mit der Setzung der Dinge an sich war also zugleicn stillschweigend eine intelligible Kausalität angenommen, die jetzt gleichzeitig zur Lösung des Problems der praktischen Freiheit gedient hat.

Um nun zu unserer besonderen Frage, des Verhältnisses der empirischen Affinität der Erscheinungen zu der Kausalität durch Freiheit zu gelangen, ist es notwendig, einen Punkt zu besprechen, der, soweit ich sehe, von der Interpretation niemals mit genügender Deutlichkeit hervorgehoben worden ist. Die gröfste Schwierigkeit in der Lehre von der doppelten Kausalität hat von jeher der Umstand bereitet, dafs man sich nicht vorstellen konnte, wie es möglich sei, ein und dasselbe Geschehen einerseits als frei, andererseits als dem Naturgesetze gehorchend anzusehen. Man verstand Kants Lehre so, als ob nach ihm unter den Dingen an sich selbst Freiheit herrsche; dasselbe Verhältnis aber ins Empirische übersetzt, durch die empirische Kausalität ausgedrückt werde. Indessen trifft diese Auffassung nur die Lehre von der praktischen Freiheit: die kosmologische Kausalität mufs anders aufgefafst werden. Der richtige Sinn dieser letzten Kausalität kann nur verstanden werden, wenn man sich streng an der Definition der Freiheit hält. Freiheit im kosmologischen Sinne bedeutet das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen. Daraus geht aber hervor, dafs diese Ereiheit nicht die Kausalität der Dinge an sich untereinander, sondern ihre Kausalität im Verhältnis zum affizierten Subjekt bedeutet. Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung eine Anmerkung Kants in den Prolegomena: „Die Idee der Freiheit findet lediglich in dem Verhältnis des Intellektuellen, als Ursache, zur Erscheinung als Wirkung statt. Daher können wir der Materie in Ansehung ihrer unaufhörlichen Handlung ... nicht Freiheit beilegen, obschon diese Handlung aus innerem Prinzip geschieht. Ebensowenig können wir für reine Verstandeswesen, z. B. Gott, sofern seine Handlung immanent ist, einen Begriff von Freiheit angemessen finden. Denn seine Handlung, obzwar unabhängig von äufseren bestimmenden Ursachen, ist dennoch in seiner ewigen Vernunft, mithin in der göttlichen Natur, bestimmt. Nur wenn durch eine Handlung

etwas anfangen soll, mithin die Wirkung in der Zeitreihe, folglich der Sinnenwelt anzutreffen sein soll (z. B. Anfang der Welt), da erhebt sich die Frage, ob die Kausalität der Ursache selbst auch anfangen müsse, oder ob die Ursache eine Wirkung anheben könne, ohne dafs ihre Kausalität selbst anfängt ... Hieraus wird der Leser ersehen, dafs, da ich Freiheit als das Vermögen eine Begebenheit von selbst anzufangen erklärte, ich genau den Begriff traf, der das Problem der Metaphysik ist." [1]) Aus dieser Darlegung erhellt, wie wir uns die Auflösung des kosmologischen Problems zu denken haben. Die Welt läfst sich vom Standpunkt der Erfahrung aus nur als eine empirische Kausalreihe auffassen. Jedes Geschehen mufs in ihr eine empirische Ursache haben, die wieder zur Ursache wird für eine künftige Wirkung. Der Regressus führt zu immer entfernteren Ursachen zurück; aber wie weit wir auch diese verfolgen mögen, immer werden wir auf empirische Ursachen geführt, ohne irgendwann eine solche anzutreffen, die von selbst zu wirken angefangen hätte. Nun hat aber die Kritik gezeigt, dafs die ganze Erfahrungswelt an sich in dieser ihrer Beschaffenheit und Gestalt gar nicht existiert. Sie ist nur die Vorstellung, das empirische Abbild eines für unsere Erkenntnis unzugänglichen Reiches von intelligiblen Gegenständen, die weder entstehen noch vergehen.

Der raum-zeitlichen empirischen Kausalreihe steht also ein x gegenüber. Beide stehen wiederum zueinander in einem kausalen Verhältnis, in welchem das x die Ursache, die empirische Welt die Wirkung ist. Eigentlich ist das x mit der empirischen Welt identisch. Denn nur für das wahrnehmende Subjekt spaltet es sich in eine phänomenale und unerkennbare Welt, indem es diesem affizierten Subjekt in der Gestalt der Erfahrung erscheint. Dies alles war, mehr oder weniger deutlich, bereits in der transscendentalen Ästhetik vorgetragen. Werden aber diese Prämissen angenommen, so brauchen wir, um zur intelligiblen Kausalität zu gelangen, gar keine neue Annahme zu machen, sondern können auf rein analytischem Wege das Verhältnis der Dinge an sich zur Erscheinung bestimmen.

---

[1]) Prolegomena § 53 Anm.

Dieses Verhältnis, haben wir gesagt, ist kausal: das x ist die Ursache der Empirie. Diese Kausalität ist jedoch keine empirische, denn die Ursache ist nicht in der Zeit. Dadurch zeigt sie aber die Fähigkeit, einen Zustand von selbst anzufangen, ohne selbst eine andere Ursache zu ihrer eigenen Entstehung zu bedürfen, weil sie ja als zeitlos gar nicht entsteht. Also ist die Kausalität, die das Verhältnis des Dinges an sich zur Erscheinung ausdrückt, eine Kausalität durch Freiheit.[1])

Wenn wir also die Kausalreihe ... u_n u_{n+1} u_{n+2} ... betrachten, so ist es nur Schein, wenn wir glauben, u_{n+1} sei die Wirkung von u_n, denn sowohl u_n wie u_{n+1} sind keine Dinge, sondern bloſse Vorstellungen von Dingen, als solche können sie aber einander gar nicht hervorbringen. Vielmehr ist die ganze Kette der Erscheinungen mit samt ihrer gesetzmäſsigen Verknüpfung nur eine unmittelbare Wirkung eines — oder mehrerer — ihnen zugrunde liegenden x. Die ganze Empirie ist der unmittelbare Ausdruck der intelligiblen Welt. Wenn wir demnach einen Regressus zur ersten Ursache unternehmen wollten, so würden wir umsonst die Reihe von u_n bis zu $u_{n-\infty}$ durchzulaufen suchen — wir würden immer nur subalterne Ursachen bekommen. Hingegen genügt der Rückgang zur wirklichen Ursache der Erscheinung — zum Ding an sich.

---

[1]) Es sei mir gestattet, trotz der Unanschaulichkeit des zu behandelnden Gegenstandes, folgendes Schema aufzustellen:

$$\begin{array}{ccccccccccccc} \ldots & x & \longleftrightarrow & x & \longleftrightarrow & x & \longleftrightarrow & x & \longleftrightarrow & x & \ldots \\ & \downarrow & & \downarrow & & \downarrow & & \downarrow & & \downarrow & \\ \ldots & u_n & \rightarrow & u_{n+1} & \rightarrow & u_{n+2} & \rightarrow & u_{n+3} & \rightarrow & u_{n+4} & \ldots \end{array}$$

Wir nehmen der Einfachheit halber an, daſs es mehrere Dinge an sich gibt, und zwar, daſs jeder Erscheinung ein besonderer transscendentaler Gegenstand substituiert. Die Dinge an sich seien durch die xx symbolisiert. Ihr empirisches Equivalent ist die Reihe der Erscheinungen u_n, u_{n+1} usw. Nun findet nach Kants ausdrücklicher Lehre die Idee der Freiheit lediglich statt „in dem Verhältnis des Intellektuellen, als Ursache, zur Erscheinung als Wirkung“. Die intelligible Kausalität kann also nur durch den von uns gezeichneten vertikalen Pfeil symbolisiert werden. Daraus ist aber zugleich ersichtlich, daſs die intelligible Kausalität allein noch gar nicht über den Charakter und die Gesetzmäſsigkeit der Erscheinungen untereinander entscheidet. Die von Kant gelehrte Freiheit hindert also nicht, daſs das durch Freiheit entstandene Geschehen in der Empirie als dem Kausalgesetze gehorchend angesehen wird.

Wir haben dann keinen weiten Weg zurückzulegen, wenn wir uns auch gestehen müssen, daſs wir einen Sprung in die Transscendenz unternommen haben. — Das ist die durchaus begreifliche und — solange nur als problematische Ansicht vorgetragen — vom kritischen Standpunkt zulässige Lösung des Problems der kosmologischen Freiheit. Sie führt, wie gesagt, nichts Neues ein, sie ist nur eine Konsequenz der bereits in der Ästhetik vollzogenen Scheidung der Gegenstände in Phänomena und Noumena.

Ganz anders verhält sich die Sache, wenn man diese Lösung auf das Problem der praktischen oder psychologischen Freiheit überträgt. Dann erheben sich Schwierigkeiten, die den scharfsinnigsten Erklärungsversuchen Trotz bieten. Die Lehre von der praktischen Freiheit hat denn auch von Anfang an[1]) den eigentlichen Stein des Anstoſses in der Antinomienlehre gebildet. Zwar klingt es sehr plausibel, wenn Kant sagt, daſs, wenn man einmal ein Vermögen angenommen habe, das imstande ist, eine Reihe von selbst anzufangen, dann nichts im Wege stehe, auch „mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen der Kausalität nach von selbst anfangen zu lassen, und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln". Will man aber die Konsequenz dieser weiteren Annahme mit in Kauf nehmen, so scheint es, daſs die Naturnotwendigkeit überhaupt geopfert werden müsse.[2])

Solange nur gesagt wird, die ganze empirische Kausalkette sei der phänomenale Ausdruck einer intelligiblen Kausalität, so ist dagegen nichts einzuwenden. Sollen aber in dieser Kette selbst hie und da frei handelnde Subjekte eingeschaltet werden, so ist es unbegreiflich, wie das Naturgesetz in seiner Integrität gewahrt bleiben kann. Wenn die praktische Freiheit nur darin bestehen soll, daſs unter den sonstigen Dingen an sich unsere Vernunft ebenfalls als Noumenon von selbst zu handeln anfängt, so ist nicht einzusehen, warum die Handlungen der Vernunft gegenüber der Naturnotwendigkeit eine besondere Wertung

---

[1]) Man vgl. oben S. 91 Anm. 1.

[2]) Diese Schwierigkeit scheint Erdmann anzudeuten, wenn er sagt, er wolle nicht untersuchen, „ob nicht die praktische Freiheit mit dem kosmologischen Begriff derselben ebenso unverträglich sei, wie das theoretische mit dem praktischen A-priori"; a. a. O. 159.

erhalten sollten, da doch alles, was geschieht, eigentlich nur der Ausdruck frei handelnder Dinge an sich ist. Ferner ist das Sollen im Gegensatz zu dem, was bereits geschehen ist, unverständllch, denn es ist nach Kants ausdrücklicher Lehre nicht möglich, dafs die Sinnlichkeit auf eine Vernunft, die Noumenon ist, irgend eine Wirkung ausüben könnte, um deren Handlung unfrei zu machen. Endlich scheinen die Beweise, die Kant für diesen Punkt anführt, nicht zwingend zu sein. Wenn unsere abfällige Beurteilung einer bösen Tat als Beweis für die Möglichkeit freier Handlungen angeführt, indem behauptet wird: „wenn wir sagen, dafs unerachtet seines ganzen bis dahin geführten Lebenswandels der Täter die Lüge doch hätte unterlassen können, so bedeutet dies nur, dafs ... die Vernunft in ihrer Kausalität keinen Bedingungen der Erscheinung ... unterworfen ist",[1]) — so kann demgegenüber geltend gemacht werden, dafs aus eben dieser Zurechnung mit nicht geringer Evidenz hervorgeht, dafs unsere Beurteilung menschlicher Hanndlungen falsch ist. Übrigens, was bedeuten eigentlich die hier oft angeführten „Bedingungen der Erscheinung", sind sie etwas anderes als der phänomenale Ausdruck einer intelligiblen Gesetzmäfsigkeit? Wir brauchen jedoch die Schwierigkeiten, die der Begriff der praktischen Freiheit mit sich führt, nicht weiter auszuführen. Für unseren Zweck müssen wir vielmehr den Sinn der kosmologischen Kausalität näher ins Auge fassen.

Zu diesem Zwecke wollen wir unser obiges Schema noch einmal anführen:

$$\begin{array}{ccccccccccc} \dots & x & \leftrightarrow & x & \leftrightarrow & x & \leftrightarrow & x & & \dots \\ & \downarrow & & \downarrow & & \downarrow & & \downarrow & & \\ \dots & u_n & \rightarrow & u_{n+1} & \rightarrow & u_{n+2} & \rightarrow & u_{n+3} & & \dots \end{array}$$

Wir haben gesagt, dafs die Kausalität durch Freiheit nur das Verhältnis des Intelligiblen zur Reihe der Erscheinungen ausdrücken kann. Dieses Verhältnis wurde durch die vertikalen Pfeile angedeutet. Hingegen haben wir zwei andere Verhältnisse aufser Betracht gelassen: das Verhältnis der Erscheinungen untereinander und dasjenige der Dinge selbst zueinander. Die kosmologische Freiheit als solche kann auf die Art dieser

[1]) Kr. 584.

Verhältnisse keinen Einflufs üben. Nun wissen wir — a priori oder durch Erfahrung, bleibt sich hier gleich —, dafs unter den Erscheinungen eine kausale Naturnotwendigkeit herrscht (sie wird in unserem Schema durch die unteren horizontalen, nach rechts gerichteten Pfeile ausgedrückt). Was für Verhältnisse unter den Dingen an sich herrschen, können wir nicht wissen. Das eine wissen wir jedoch, dafs Gesetzmäfsigkeit kein ausschliefslich empirischer Begriff ist. Man lese noch einmal: „Ebensowenig können wir für reine Verstandeswesen, z. B. Gott, sofern seine Handlung immanent ist, einen Begriff von Freiheit angemessen finden. Denn seine Handlung, obzwar unabhängig von äufseren bestimmenden Ursachen, ist dennoch ... in der götttlichen Natur bestimmt.“[1]) Das Verhältnis der Noumena ist also eine bestimmte Gesetzmäfsigkeit (in unserem Schema durch die Doppelpfeile symbolisiert). Nunmehr handelt es sich um die Bestimmung des Verhältnisses, welches zwischen der intelligiblen Gesetzmäfsigkeit und der Kausalität der Erscheinungen herrscht. Bewirkt die intelligible Kausalität nur, dafs Erscheinungen sind, während die notwendigen Gesetze unter ihnen von dem spontanen Verstand geschaffen werden; — oder ist sowohl die Existenz, wie die Ursächlichkeit der Erscheinungen ausschliefslich durch ihre Substrate und die unter ihnen selbst herrschende Gesetzmäfsigkeit bedingt? Für beide Teile der Alternative lassen sich in der Kritik positive Antworten finden. Die Deduktion hat gelehrt, dafs wir der Natur Gesetze vorschreiben. Hier wiederum fragt Kant, ob es denn nicht möglich sei, „dafs, obgleich zu jeder Wirkung in der Erscheinung eine Verknüpfung mit ihrer Ursache nach Gesetzen der empirischen Kausalität erfordert wird, dennoch diese empirische Kausalität selbst ... eine Wirkung einer nicht empirischen, sondern intelligiblen Kausalität sein könne“.[2]) Und an einer anderen Stelle heifst es noch bestimmter: „... ein anderer intelligibler Charakter würde einen anderen empirischen gegeben haben.“[3]) Wie sind diese beiden entgegengesetzten Ansichten zu vereinigen?

[1]) Man vgl. aufserdem Kr. 164: „Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmäfsigkeit notwendig ... zukommen.“

[2]) Kr. 572.

[3]) Kr. 584.

Auch das Problem der empirischen Gesetze fällt noch ins Gewicht. Wäre die Gesetzmäſsigkeit der Erscheinungen das Werk des spontanen Verstandes, dann müſste sie sich insgesamt a priori aus dem Verstande ableiten lassen. Dies trifft jedoch für die empirischen Gesetze nicht zu. Um sie zu erklären, bleibt also nichts anderes übrig, als auf die Dinge an sich zu rekurrieren. Ist es aber einleuchtend, daſs die mindeste Abweichung eines empirischen Gesetzes von demjenigen des reinen Verstandes, dieses Verstandesgesetz vernichten würde, so taucht die Frage von neuem auf: auf welchem Prinzip beruht die Übereinstimmung der empirischen, vom Verstande völlig unabhängigen Gesetzmäſsigkeit der Erscheinungen mit den reinen Gesetzen, die der Verstand diesen Erscheinungen vorschreibt? Soll aber die gesamte Naturnotwendigkeit nur der phänomenale Ausdruck der intelligiblen Gesetzmäſsigkeit sein, so ist es unbegreiflich, wie noch von einem der Natur Gesetze vorschreibenden Verstande die Rede sein kann. — Wir sehen also, die Auflösung der dritten Antinomie vermag den Widerspruch, der im Kantischen System entsteht, wenn empirische Gesetze zugegeben werden, nicht zu lösen. Vielmehr wird dieser Widerspruch durch die genaue Feststellung des Sinnes der intelligiblen Kausalität noch verschärft. Nunmehr wollen wir zusehen, welchen Ausweg Kant findet, als ihm dieses Problem durch die Kritik vor Augen geführt wird, und ob die Einführung des neuen Prinzips, von dem gleich gehandelt werden soll, die Schwierigkeit zu beseitigen vermag.

Die prästabilierte Harmonie und die empirischen Gesetze.

Das Problem der empirischen Gesetze hat Kant in der Kritik der reinen Vernunft selbst noch nicht beunruhigt. Dort heiſst es noch: „. . . alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind und die Erscheinungen eine gesetzliche Form annehmen . . .“ [1]) Die entsprechende Stelle in der 2. Auflage ist schon etwas schüchterner gehalten. In den Losen

[1]) Kr. A 128.

Blättern findet sich zwar eine Aufzeichnung, die anscheinend nach dem Jahre 87 niedergeschrieben worden ist und die zeigt, daſs das Problem der empirischen Gesetze Kant zu beunruhigen beginnt. So schreibt er dort: „Es müssen zweierlei Prinzipien der Einheit a priori sein, Einheit der Intellektion[1]) der Erscheinungen a priori, sofern wir durch sie bestimmt werden, und Einheit der Spontaneität des Verstandes, sofern die Erscheinungen durch ihn bestimmt werden.“[2]) Aber auch hier findet sich noch kein Wort darüber, wie diese beiden Prinzipien in eine Einheit der Erfahrungen zusammenstimmen müssen.[3]) Jedoch schon zwei Jahre nach dem Erscheinen der 2. Auflage der Kritik sieht sich Kant infolge der Einwände Maimons gezwungen, ein neues Prinzip in seine Erkenntnistheorie einzuführen. Es ist dies das Prinzip einer transscendentalen prästabilierten Harmonie zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande, die vielleicht Gott beim Schöpfungsakt in unser Erkenntnisvermögen gelegt hat. Ein alter Gedanke Kants, der ihn in der Periode des strengsten Kritizismus nicht verlassen hatte, und der als private Meinung neben dem kritischen Ignoramus einherging.[4]) Jetzt wird dieser Gedanke genau präzisiert, und es wird der Versuch gemacht, diese transscendentale prästabilierte Harmonie mit dem Ergebnis der Analytik in Einklang zu bringen.

In einem Briefe an Herz, der für Maimon bestimmt war, heiſst es: „Nun fragt Hr. Maimon: Wie erkläre ich mir die Möglichkeit der Zusammenstimmung der Anschauung a priori zu meinen Begriffen a priori, wenn jede ihren spezifischen verschiedenen Ursprung hat, da dieselbe zwar als Faktum gegeben, aber ihre Rechtmäſsigkeit oder die Notwendigkeit der Übereinstimmung zweener so heterogener Vorstellungsarten nicht

[1]) Intellektion = „Einstimmung der Erscheinungen untereinander“, L. Bl. 37.

[2]) Ebenda 111.

[3]) Der Versuch einer Erklärung, die Kant an einem anderen Orte gibt, ist lediglich eine Konstatierung der Tatsache. „Die intellektuellen Funktionen machen den Anfang bei der Apprehension, allein die Spezifikation gibt uns die Regel der Anwendung dieses Begriffs, daher können bestimmte Regeln der Synthesis nur durch Erfahrung gegeben werden, die allgemeine Norm derselben aber a priori.“ L. Bl. 39.

[4]) Man vgl. Kumetaro Sasao a. a. O. 29.

begreiflich gemacht werden kann; und umgekehrt, wie kann ich durch meinen Verstandesbegriff z. B. der Ursache, dessen Möglichkeit an sich doch nur problematisch ist, der Natur, d. i. den Objekten selbst, das Gesetz vorschreiben; zuletzt gar, wie kann ich selbst von diesen Funktionen des Verstandes, deren Dasein in demselben auch bloſs ein Faktum ist, die Notwendigkeit beweisen, die doch vorausgesetzt werden muſs, wenn man ihnen Dinge, wie sie uns immer vorkommen mögen, unterwerfen will." [1]) Kant erwidert darauf, indem er das Resultat seiner Analytik rekapituliert, wobei er kein Jota von seiner Lehre aufgibt, er bemerkt jedoch am Schluſs: „Wie aber eine solche sinnliche Anschauung (als Raum und Zeit) so von unserer Sinnlichkeit oder solchen Funktionen des Verstandes, als deren die Logik aus ihm entwickelt, selbst möglich sei, oder wie es zugehe, daſs eine Form mit der anderen zu einem möglichen Erkenntnis zusammenstimme, das ist uns schlechterdings unmöglich weiter zu erklären ... Es ist miſslich, den Gedanken, der einem tiefdenkenden Manne obgeschwebt haben mag und den er sich selbst nicht recht klar machen konnte, zu erraten; gleichwohl überrede ich mir sehr, daſs Leibniz mit seiner vorherbestimmten Harmonie ... nicht die Harmonie zweier verschiedener Wesen, nämlich Sinnen- und Verstandeswesen, sondern zweier Vermögen eben desselben Wesens, in welchem Sinnlichkeit und Verstand zu einem Erfahrungserkenntnisse zusammenstimmen, vor Augen gehabt habe, von deren Ursprung, wenn wir ja darüber urteilen wollten, obzwar eine solche Nachforschung gänzlich über die menschliche Vernunft hinausliegt, wir weiter keinen Grund als den göttlichen Urheber von uns angeben können."

Man sieht deutlich, daſs die von Kant hier interpretierte prästabilierte Harmonie, die sich infolge dieser Interpretation in eine transscendentale verwandelt, Kants eigene Ansicht ist. Noch deutlicher ist Kant am Schlusse der Streitschrift gegen Eberhard, wo besonders das Problem der empirischen Gesetze ganz deutlich hervorgehoben wird. Kant sagt daselbst: „Es läſst sich die Gemeinschaft zwischen Verstand und Sinnlichkeit in demselben Subjekt nach gewissen Gesetzen a priori

---

[1]) Brief an Herz vom 26. Mai 1789.

wohl denken und doch zugleich die notwendige natürliche Abhängigkeit der letzteren von äufseren Dingen, ohne diese dem Idealismus preiszugeben. — Von dieser Harmonie zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit, sofern sie Erkenntnisse von allgemeinen Naturgesetzen a priori möglich macht, hat die Kritik genügende Gründe angegeben, dafs ohne diese keine Erfahrung möglich ist, mithin die Gegenstände ... von uns in die Einheit des Bewufstseins gar nicht aufgenommen werden und in die Erfahrung hineinkommen, mithin für uns nichts sein würden. Wir konnten aber doch keinen Grund angeben, warum wir gerade eine solche Art der Sinnlichkeit und eine solche Natur des Verstandes haben, durch deren Verbindung Erfahrung möglich wird; noch mehr, warum sie als sonst völlig heterogene Erkenntnisquellen zu der Möglichkeit eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt, hauptsächlich aber zu der Möglichkeit einer Erfahrung von der Natur unter ihren mannigfachen besonderen und blofs empirischen Gesetzen, von denen uns der Verstand a priori nichts lehrt, doch so gut immer zusammenstimmen, als wenn die Natur für unsere Fassungskraft absichtlich eingerichtet wäre; dieses konnten wir nicht (und das kann auch niemand) weiter erklären. Leibniz nannte den Grund davon ... eine vorherbestimmte Harmonie, wodurch er augenscheinlich jene Übereinstimmung nicht erklärt hatte, auch nicht erklären wollte, sondern nur anzeigte, dafs wir dadurch eine gewisse Zweckmäfsigkeit in der Anordnung der obersten Ursache unserer selbst sowohl, als aller Dinge aufser uns zu denken hätten und diese zwar schon als in die Schöpfung gelegt (vorherbestimmt), aber nicht Vorherbestimmung aufsereinander befindlicher Dinge, sondern nur der Gemütskräfte in uns, der Sinnlichkeit und des Verstandes nach jeder ihrer eigentümlichen Beschaffenheit füreinander, so wie die Kritik lehrt, dafs sie zum Erkenntnisse der Dinge a priori stehen müssen." [1])

Diese transsccendentale prästabilierte Harmonie ist allerdings eine dogmatische Hypothese, die Kant auch deshalb mit einer gewissen Reserve erwähnt. Sie steht jedoch nicht — wie es auf den ersten Blick scheinen könnte — mit dem Resultat der Analytik im Widerspruch. Sowohl hier, wie in

[1]) Über eine Entdeckung usw. gegen Ende.

dem erwähnten Briefe an Herz wird ausdrücklich hervorgehoben, dafs hier nicht die Rede ist von einer „Vorherbestimmung aufsereinander befindlicher Dinge, sondern der Gemütskräfte in uns", nicht von einer „Harmonie zweier verschiedener Wesen, nämlich Sinnen- und Verstandeswesen, sondern zweier Vermögen eben desselben Wesens, in welchem Sinnlichkeit und Verstand zu einem Erfahrungserkenntnisse zusammenstimmen". In dieser Fassung ist aber die Harmonie nur eine weitere Konsequenz der Analytik. Diese hat gezeigt, dafs wir deshalb von der Natur eine Erkenntnis a priori besitzen, weil die Erscheinungen, wenn sie überhaupt gedacht werden sollen, den allgemeinen Gesetzen des Verstandes gemäfs sein müssen. Die Tatsache der Erfahrung, die wissenschaftliche Erfahrbarkeit der Natur, beweist also die Konformität der Erscheinungen mit unserem Erkenntnisvermögen. Nunmehr fragt es sich, wie ist diese, auf transscendentalem Wege bewiesene Übereinstimmung zu erklären? Wohl nicht anders, als durch die Annahme einer vorherbestimmten Harmonie zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit.

Es wäre jedoch übereilt, anzunehmen, dafs durch die Betonung dieser Harmonie die Schwierigkeit, die das Vorhandensein empirischer Gesetze der Kantischen Erkenntnislehre bereitet, tatsächlich beseitigt worden sei. Denn Kant bringt hier zwei Fragen zusammen, die miteinander nichts zu tun haben. Es ist für die Erkenntnistheorie von gar keiner Bedeutung, „warum wir gerade eine solche Art der Sinnlichkeit und eine solche Natur des Verstandes haben", so wenig wie es uns interessieren kann, warum wir gerade zwölf Kategorien haben, oder warum der intelligible Charakter gerade diesen empirischen gebe. Derartige Fragen wurden auch schon in der Kritik und in den Prolegomena gestreift. Nicht minder belanglos ist es, nach dem letzten Grund der Übereinstimmung des Verstandes mit der Sinnlichkeit zu fragen, wenn die Erkenntnislehre nur gezeigt hat, dafs sie miteinander übereinstimmen müssen. Von gröfster Bedeutung ist jedoch die Frage von dem Verhältnis der empirischen zur reinen Erkenntnis. Hier darf Kant sich nicht auf die Beschränktheit unserer Einsicht berufen. Denn wird dieses Verhältnis nicht genau bestimmt und wird nicht gezeigt, wie empirische Gesetze neben den reinen möglich sind, so ist die Deduktion selbst nicht zu

begreifen. Zur Erklärung der Möglichkeit „einer Erfahrung von der Natur unter ihren mannigfachen besonderen und bloſs empirischen Gesetzen, von denen uns der Verstand a priori nichts lehrt", genügt es aber nicht eine Harmonie zwischen den Erkenntniskräften unseres Gemüts anzunehmen. Es müſste vielmehr gezeigt werden, wie es zugehe, daſs „alle empirischen Gesetze" trotz ihrer Aposteriorität „nur Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes" sein müssen. Am leichtesten könnte diese Frage dadurch gelöst werden, wenn man eine Vorherbestimmung der Dinge auſsereinander annehmen würde. Diesen Ausweg muſste Kant jedoch mit aller Entschiedenheit zurückweisen. Denn die Annahme einer derartigen Harmonie würde die Rückkehr zum dogmatischen Rationalismus bedeuten. Aber auch die kritische Lösung unseres Problems kann nicht ganz befriedigen. Die strickte Durchführung des „Kopernikanischen Gedankens", daſs die Dinge sich nach den Begriffen richten müssen, hätte zu dem Ergebnis führen müssen, daſs jede Bewegung, Lage oder jedes besondere Verhältnis unter den Erscheinungen durch den spontanen Verstand geschaffen werden. Denn das Erfahrungsmaterial müſste uns völlig ungeordnet gegeben werden, damit es sich den apriorischen Formen füge. Dann dürfte es aber gar keine empirische Gesetzmäſsigkeit, sondern nur reine Erkenntnisse geben. Oder aber es müſste der aposteriorische Charakter der besonderen Gestaltungen der Materie und ihrer empirischen Verhältnisse auf die Unbewuſstheit der entsprechenden Funktionen der Kräfte unseres Gemüts zurückgeführt werden, was jedoch zu gewagt gewesen wäre. Denn erstens war für eine derartige Annahme kein Beweis zu erbringen; zweitens wäre nicht einzusehen, warum man bei der Schöpfung der besonderen Formen stehen bleiben, und nicht auch die Hervorbringung der Materie dem unbewuſst schaffenden Verstande zuschreiben solle. Dies wäre jedoch weder mit dem Realismus Kants, noch mit seinen praktischen Intentionen zu versöhnen gewesen. Kant hat deshalb auch die Konsequenz seiner Lehre von der „Revolution der Denkart" niemals so weit ausgeführt. Das Problem der empirischen Gesetze blieb deshalb ungelöst. Denn so wenig wie der Übergang von der transscendentalen Einheit der Apperzeption zu den einzelnen Kategorien durch eine lückenlose Deduktion

geschehen ist, so wenig ist es Kant gelungen, die empirischen Gesetze aus diesen Kategorien abzuleiten und mit ihrer Apriorität in Einklang zu bringen. Kant ist sich dieser Lücke und dieses Widerspruchs in seinem System niemals ganz klar bewufst geworden. Trotzdem war das eigentliche und wichtigste Ziel seiner Untersuchungen erreicht. Aus seinen unumstöfslichen Prämissen folgt mit völliger Sicherheit, „dafs aller Gebrauch der reinen Vernunft niemals worauf anders, als auf Gegenstände der Erfahrung gehen könne, und, weil in Grundsätzen a priori nichts Empirisches die Bedingung sein kann, sie nichts weiter als Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sein können. Dieses allein ist das wahre und hinlängliche Fundament der Grenzbestimmung der reinen Vernunft, aber nicht die Aufgabe: wie nun Erfahrung vermittelst jener Kategorien und nur allein durch diese möglich sei ... und gesetzt, die Art wie Erfahrung dadurch allererst möglich werde, könnte niemals hinreichend erklärt werden, so bleibt es doch unwidersprechlich gewifs, dafs sie blofs durch jene Begriffe möglich, und jene Begriffe umgekehrt auch in keiner anderen Beziehung, als auf Gegenstände der Erfahrung einer Bedeutung und irgendeines Gebrauchs fähig sind.“ [1])

Von hieraus läfst sich nunmehr auch die Rolle des Dinges an sich beim Zustandekommen der empirischen Anschauung genauer bestimmen. „Was den Veränderungen in den intellectualibus respondiere, wissen wir“ zwar nach wie vor „nicht“, [2]) noch weniger, was den Qualitäten, Formen, Bewegungen und Gestalten, oder sogar einzelnen Individuen in den Substraten entspricht. Ist aber die Mannigfaltigkeit der empirischen Anschauung und ihrer besonderen Verhältnisse nicht das Werk des spontanen Verstandes, so müssen wir auf die Dinge an sich zurückgehen und die Mannigfaltigkeit der Qualitäten, der Formen und des Geschehens auf die mannigfache, differenzierte Wirkung dieser Dinge zurückführen. [3]) Trotzdem bleibt es

---

[1]) Met. Anfgr. der Natw., Vorr. WW. IV, 476 Anm.

[2]) Reflexion Nr. 1164.

[3]) Das scheint auch eine Aufzeichnung bei Reicke anzudeuten: „Die blofse Apprehension“, heifst es dort, „erklärt schon, dafs hinter der Erscheinung eine Substanz, Ursache oder Zusammensetzung sein müsse ...“ L. Bl. 39.

zweifelhaft, ob das Ding an sich „in uns oder auch aufser uns anzutreffen sei",[1]) ja man darf nicht einmal mit Bestimmtheit sagen, dafs es mehrere Dinge an sich gibt[2]) oder endlich, dafs sie verschieden sind. Denn wir haben in unserer absolut spontanen Vernunft, im freien Willen ein Analogon dafür, wie aus einem allem Anscheine nach einfachen Vermögen die mannigfachsten Wünsche entstehen können, weil der Wille in dieser Beziehung tatsächlich unendlich ist.

---

[1]) Man vgl. Kr. 344.

[2]) Man vgl. L. Bl. 209. „Dafs die Idealität des Raumes und der Zeit ... nicht den realen Idealism enthalte, der vorgibt, dafs der Wahrnehmung ... gar kein Gegenstand ... gegeben sei, sondern dafs diesem Gegenstande oder diesen äufseren Gegenständen (welches unausgemacht bleibt) nur nicht dieselbe Form des Raumes an sich zukomme ..." Und an einer anderen Stelle sagt Kant: „Viele Leser der Kritik stehen noch immer in dem Wahne, dafs wenn ich sage, dem Zusammengesetzten im Raum liege das intelligible Einfache zum Grunde, als ob ich sagen wollte: so viele Punkte, so viele Monaden." Ebenda 230.

Anhang.

Von den Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen.

Die Lehre von den Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen gehört bekanntlich zu denjenigen, die von jeher der Interpretation die gröfsten Schwierigkeiten bereitet haben. Ich glaube jedoch, dafs ein erheblicher Teil dieser Schwierigkeiten beseitigt wird, wenn man nur genau feststellt, was Kant eigentlich mit dieser seiner Einteilung bezwecken wollte.

Ein Wahrnehmungsurteil ist eine Synthesis von Wahrnehmungen in einem Subjekt. Wenn ich z. B. das Urteil fälle: ‚der Zucker ist süfs‘, so geschieht dies auf Grund der Empfindungen, die der Zucker in mir hervorruft. Was ich mit einem derartigen Urteil zunächst aussagen will, ist nicht die Qualitätsbezeichnung des Zuckers, sondern die Konstatierung der Empfindung, die beim Genusse des Zuckers in meinem Subjekt auftritt. Zwar ist das erwähnte Urteil der Form nach objektiv, jedoch dem Inhalte nach ist es nicht minder subjektiv, als das Urteil: ‚es friert mich‘. Derartige Urteile haben deshalb nur Gültigkeit für mich und meinen gegenwärtigen Zustand; ob ein anderer Mensch und ob ich selbst morgen beim Genusse des Zuckers dieselben Empfindungen haben werde, kann ich nicht vorausbestimmen. Anders verhält es sich beim Urteil: ‚die Luft ist elastisch‘. Auch dieses Urteil ist zunächst nur ein Wahrnehmungsurteil, es kann aber unter gewissen Umständen ein Erfahrungsurteil werden, d. i. ein Urteil, das vom Objekt, hier von der Luft gilt; denn was Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, mufs sie mich immer und auch jedermann lehren. Wie kommt es aber, dafs ein und dasselbe Urteil das eine Mal nur subjektive und momentane, das andere Mal allgemeine Gültigkeit besitzt? Kants Antwort lautet: Eine

Wahrnehmung wird in eine Erfahrung verwandelt, wenn ein Verstandesbegriff zum Wahrnehmungsurteil hinzutritt. Zur Erläuterung gibt Kant folgendes Beispiel. „Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urteil ist ein bloſses Wahrnehmungsurteil und enthält keine Notwendigkeit, ich mag dieses noch so oft und andere auch noch so oft wahrgenommen haben; die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff, der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme notwendig verknüpft, und das synthetische Urteil wird notwendig allgemeingültig, folglich objektiv und aus einer Wahrnehmung in eine Erfahrung verwandelt." [1])

Diese Einteilung der Urteile und ihre Wertschätzung für die Wahrheit scheint nun folgende Schwierigkeiten zu enthalten:

1. geht aus dem Wortlaut Kants hervor, daſs die Umwandlung des Wahrnehmungs- in ein Erfahrungsurteil, mithin die Subjektivität einer Aussage in eine notwendige Wahrheit, lediglich von unserem Willen abhängt, denn er sagt: „Will ich, es soll Erfahrungsurteil heiſsen, so verlange ich", usw. „Ich will also, daſs ich jederzeit und auch jedermann dieselbe Wahrnehmung unter denselben Umständen notwendig verbinden müsse." [2])

2. gibt Kant hier eine Anweisung, wie man aus subjektiven notwendige und allgemeingültige Urteile schafft, und zwar durch die Anwendung des Verstandesbegriffes, in unserem Falle der Kategorie der Ursache. Aber wie oft sehen wir, daſs Urteile, die einen Verstandesbegriff enthalten, falsch sind. Die Geschichte der Wissenschaften kann eine Unmenge derartiger falschen Urteile aufweisen.

3. Das Charakteristische der Erfahrungsurteile ist die Beziehung aufs Objekt, diese Urteile sind allgemeingültig. Nun sind $^9/_{10}$ unserer Urteile objektiv, d. h. sie beziehen ihre Prädikate auf einen Gegenstand, aber wie selten sind sie notwendige Urteile?

---

[1]) Prolegomena § 20 Anm.

[2]) Ebenda § 19.

4. Wie kann selbst das Urteil in unserem Beispiel: ‚die Sonne erwärmt den Stein‘ als notwendig angesehen werden? Lehrt doch Kant ausdrücklich, dafs in jeder Erkenntnis nur soviel Wissenschaft enthalten ist, als Mathematik in ihr Verwendung findet?

Indessen lassen sich alle diese Schwierigkeiten beseitigen, sobald man auf das wahre Ziel der Kantischen Einteilung der Urteile seinen Blick richtet. Dann zeigt sich, dafs Kant hier keineswegs eine Theorie der Urteilsgeltung, der Wahrheits- und Gewifsheitskriterien aufzustellen beabsichtigt, sondern lediglich eine Deduktion der Kategorien geben will, die in eine metaphysische und eine transscendentale zerfällt. Nur täuscht die synthetische Methode, die er in den §§ 18 und 19 und zum Teil § 20 anwendet, über das eigentliche Vorhaben Kants hinweg. Das Ziel ist, wie gesagt, eine Deduktion der Kategorien; die metaphysische Deduktion hat den apriorischen Charakter der Verstandesbegriffe nachzuweisen. Wenn gezeigt werden kann, dafs in einigen unserer Urteile Begriffe enthalten sind, die aus der Erfahrung nicht abgeleitet werden können, so ist dadurch bewiesen, dafs sie ihren Ursprung im Verstande haben. Diese metaphysische Deduktion gipfelt in dem Satze: „Es geht ein ganz anderes Urtel voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann.“ [1]) Neben dieser metaphysischen Deduktion versucht Kant die Rechtmäfsigkeit der Kategorien zu beweisen, indem er zeigt, dafs die Kategorien es sind, die allererst unseren Wahrnehmungen die Beziehung aufs Objekt verschaffen.

In der Analytik der Grundsätze, in der Kritik heifst es: „Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verstand, und das erste, was er dazu tut, ist ..., dafs er die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt möglich macht.“ [2]) Denn es fragt sich: „Wie kommen wir nun dazu, dafs wir den Vorstellungen ein Objekt setzen, oder über ihre subjektive Realität als Modifikationen ihnen noch, ich weifs nicht was für eine objektive beilegen?“ [3]) Nun sucht Kant zu zeigen, dafs die

---

[1]) Prolegomena § 20.
[2]) Kr. 244.
[3]) Kr. 242.

Kategorien unsere Anschauungen objektivieren. So ist der Begriff der Gröfse dasjenige, wodurch „die Vorstellung eines Objekts zuerst möglich wird." [1]) Ein zweites Objektivierungsmittel ist die Kategorie der Kausalität. „Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, dafs sie nichts weiter tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen und sie einer Regel [gemeint ist hier die Kausalität] zu unterwerfen." [2]) Nicht minder ist die Kategorie der Gemeinschaft ein Objektivierungsmittel. Von ihr sagt Kant: Es „wird ein Verstandesbegriff von der wechselseitigen Folge der Bestimmungen dieser aufsereinander zugleich existierenden Dinge erfordert, um zu sagen, dafs die wechselseitige Folge der Wahrnehmungen im Objekte gegründet sei, und das Zugleichsein dadurch als objektiv vorzustellen". [3])

Nichts anderes meint Kant hier in den Prolegomena, wenn er sagt: „Zergliedert man alle seine synthetischen Urteile, sofern sie objektiv gelten, so findet man, dafs sie niemals aus blofsen Anschauungen bestehen, die blofs ... durch Vergleichung in ein Urteil verknüpft worden, sondern dafs sie unmöglich sein würden, wäre nicht über die von der Anschauung abgezogenen Begriffe noch ein reiner Verstandesbegriff hinzugekommen, unter dem jene Begriffe subsumiert und so allererst in einem objektiv gültigen Urteile verknüpft worden." [4])

Will man daher den §§ 18—20 keine anderen Absichten zumuten, als diese Feststellung der Apriorität der Kategorien und ihrer Rechtmäfsigkeit und sucht man in ihnen nicht eine Theorie der Urteilsgeltung und der Wahrheitskriterien, so verschwinden alle Schwierigkeiten, die uns oben zugestofsen sind. Die Voraussetzung für obige Schwierigkeiten war die Auffassung, dafs ein Erfahrungsurteil eo ipso ein objektiv gültiges Urteil ist. Kant sagt jedoch nur, „Urteile, sofern sie

---

[1]) Kr. 203.
[2]) Kr. 242.
[3]) Kr. 257.
[4]) Prolegomena § 20.

objektive Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurteile"; dieser Satz ist aber nicht umkehrbar. „Objektive Gültigkeit und notwendige Allgemeingültigkeit sind Wechselbegriffe." Das Erfahrungsurteil ist aber zunächst nur objektiv, nicht immer aber objektiv-gültig. Das was das Erfahrungsurteil vom Wahrnehmungsurteil unterscheidet, ist die Beziehung aufs Objekt; diese Beziehung beweist, dafs dem Urteil ein Verstandesbegriff vorangegangen ist, und ist die conditio sine qua non für eine Aussage, die allgemeingültig werden will; sie ist aber noch nicht der zureichende Grund, der sie zur Wahrheit stempelt. Immer wenn wir ein objektiv gültiges Erfahrungsurteil zergliedern, finden wir den Verstandesbegriff darin enthalten, nicht aber genügt schon der Hinzutritt des Verstandesbegriffs, das nunmehr objektiv gewordene Urteil (Erfahrungsurteil) objektiv-gültig zu machen. Wie gesagt, die synthetische Art, die Kant bei dieser Deduktion anwendet, die in keiner Weise etwas Neues zu dem hinzufügt, was nicht bereits in der Kritik gesagt worden wäre, täuschte über sein Vorhaben. Man glaubte hier nun einmal das Rezept gefunden zu haben, wie man aus den Wahrnehmungen Wissenschaft konstruiere, was sehr schön zum Text der zweiten Hauptfrage der Prolegomena pafste. Daher die Schwierigkeiten, die aber insgesamt verschwinden, sobald man einsieht, dafs Kant nirgends gesagt hat, dafs ein Erfahrungsurteil durch diesen seinen Charakter objektiv-gültig sei. Dies wird übrigens durch eine spätere Erörterung in der 2. Auflage der Kritik ausdrücklich betont. Kant führt da das Erfahrungsurteil an: „der Körper ist schwer" im Gegensatz zur subjektiven Aussage: „wenn ich einen Körper trage, so fühle ich den Druck der Schwere" und bemerkt, dafs das genannte Erfahrungsurteil zufällig sei, dafs die Vorstellungen Körper und Schwere in der empirischen Anschauung nicht notwendig zueinander gehören, sondern sie werden verbunden „nach Prinzipien der objektiven Bestimmung aller Vorstellungen, sofern daraus Erkenntnis werden kann."[1])

Ob der Gedanke, der der Einteilung der Urteile in Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile zugrunde liegt, richtig ist; ob ein Wahrnehmungsurteil, wie es in der Kantischen Fassung

---

[1]) Kr. § 19.

dasteht, überhaupt möglich ist, da doch jedes Urteil bereits Verbindung durch Kategorien voraussetzt; ob endlich die Beziehung aufs Objekt erst vermittelst apriorischer Kategorien möglich wird, ist eine andere Frage. Das letzte ist jedoch keine Spezialität der Prolegomena, sondern eine Ansicht Kants, *die er in* der Kritik sehr energisch vertreten mufste, da sie *ihm zum* Hauptbeweise für die Apriorität der Grundsätze ge*dient hat.*

Druckfehlerverbesserung.

S. 11, Z. 8 ist zu lesen: weniger statt: mehr.
S. 13, Z. 17 v. u. ist zu lesen: Noumena statt: Noumene.
S. 18, Z. 16 ist zu lesen: mir statt: mich.
S. 31, Z. 10 ist zu lesen: Zitat statt: zitat.
S. 82, Z. 2 ist ‚sind' zu streichen.
S. 92, Z. 14 v. u. ist zu lesen: Freiheit statt: Ereiheit.
S. 93, Z. 8 v. u. ist zu lesen: eine unerkennbare statt: unerkennbare.
S. 106, Z. 4 ist zu lesen: Schwierigkeit statt: Schwiorigkeit.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

ABHANDLUNGEN
ZUR PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON BENNO ERDMANN
XLII

DIE LEHRE VON DER EMPIRISCHEN ANSCHAUUNG BEI SCHOPENHAUER

UND IHRE HISTORISCHEN VORAUSSETZUNGEN

VON

JOHANN BAPTIST RIEFFERT

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1914

ABHANDLUNGEN
ZUR
PHILOSOPHIE
UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN

ZWEIUNDVIERZIGSTES HEFT

JOHANN BAPTIST RIEFFERT

**DIE LEHRE
VON DER EMPIRISCHEN ANSCHAUUNG BEI SCHOPENHAUER
UND IHRE HISTORISCHEN VORAUSSETZUNGEN**

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1914

DIE LEHRE VON DER EMPIRISCHEN ANSCHAUUNG BEI SCHOPENHAUER

UND IHRE HISTORISCHEN VORAUSSETZUNGEN

VON

JOHANN BAPTIST RIEFFERT

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1914

Dem Andenken meines Vaters und ersten Lehrers

Konstantin Rieffert

weiland Lehrer an der Volksschule an St. Martin zu Cöln

A

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort.

Die Schopenhauerzitate in der nachstehenden Abhandlung sind entnommen teils der Ausgabe von Eduard Grisebach, Arthur Schopenhauers sämtliche Werke in sechs Bänden, und Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlafs. Verlag von Philipp Reklam, Leipzig, jene zitiert mit römischen Ziffern, I—VI, dieser mit arabischen, 1—4, teils der Ausgabe von Paul Deussen, Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, neunter Band: Philosophische Vorlesungen. Erste Hälfte. Theorie des Erkennens, teils den Originalausgaben der ersten Auflagen der Werke Schopenhauers und der zweiten Auflage der Welt als Wille und Vorstellung, und teils den auf der Königlichen Bibliothek in Berlin verwahrten Manuskripten, Manuskriptbüchern und Kollegienheften Schopenhauers über die Vorlesungen G. E. Schulzes über Metaphysik (die über Psychologie enthält nichts für diese Arbeit Bemerkenswertes) und J. G. Fichtes über die Tatsachen des Bewufstseins und die Wissenschaftslehre.

Es dürfte, sobald die von Deussen besorgte Gesamtausgabe vollendet sein wird, zweckmäfsig sein, diese vollständige und in den bisher erschienenen Bänden einwandfreie Ausgabe der Schopenhauerforschung allgemein zugrunde zu legen.

Die im folgenden in den Zitaten vorkommenden runden Klammern () bedeuten entweder im Text vorhandene Klammern oder schliefsen aus dem unmittelbaren Zusammenhange der zitierten Stelle genommene Ergänzungen ein; die eckigen Klammern [] dagegen enthalten Bemerkungen vom Verfasser dieser Schrift.

In den Zitaten sind nur kleine und unwesentliche Änderungen, wie z. B. Umstellung des Prädikates aus der

Stellung eines Neben- in die eines Hauptsatzes u. ähnl., wo es geboten war, zugelassen worden.

Der erste Teil nachstehender Abhandlung hat im Winter-Semester 1909/10 der philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Bonn als Dissertation vorgelegen. Die ganze Arbeit erscheint nicht, wie angekündigt, als XXXV., sondern als XLII. Heft der Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Benno Erdmann.

Die Ausführungen des ersten Teils über Kausalität und Materie erhalten in dem zweiten Teile eine Ergänzung in dem Abschnitt über Kant.

Die Behandlung der Lehre Fichtes mufste bei dem Mangel an geeigneten Vorarbeiten etwas eingehender gestaltet werden, als es für den Zweck vorliegender Untersuchung unmittelbar erforderlich war.

Wie zu dem ersten Teil vorliegender Untersuchung, so verdanke ich auch die Anregung zu dem zweiten Teile Herrn Geheimrat Prof. Dr. Benno Erdmann, dessen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie und Seminarübungen über Kant und Schopenhauer ich sowohl die Hauptgesichtspunkte als auch viele spezielle Gedanken dieser Arbeit entnommen habe. Es ist schlechterdings unmöglich, sie alle im einzelnen zu kennzeichnen.

Die Anregung zur Prüfung des Verhältnisses Schopenhauers zu K. Ch. Fr. Krause und den Hinweis auf eine Beziehung der psychologischen Voraussetzungen Fichtes zu Resultaten der experimentellen Psychologie danke ich Herrn Prof. Dr. Oswald Külpe.

I. Teil.

I. Methodologische Vorbemerkungen.

Der erste Teil der vorliegenden Schrift ist ein Versuch, die in den Schriften Schopenhauers mannigfaltig verstreute Lehre von der empirischen Anschauung in ihrem inneren Zusammenhang zur Darstellung zu bringen. Ein solcher Versuch bringt es mit sich, daſs mit ihm in die Darstellung ein Moment eindringt, das Schopenhauer nicht in dem Maſse eigentümlich ist, wie es hier zur Geltung kommt, nämlich das Bestreben, diese Lehre von einem einheitlichen Gesichtspunkte aus zu erfassen. Dieser wird, der Natur des darzustellenden Inhalts entsprechend, der psychologische sein. Wie weit sich dies durchführen läſst, wird im Laufe der Darstellung deutlich werden. Der Versuch stellt sich somit zugleich als eine Prüfung des psychologischen Zusammenhangs der Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung dar. In welchem Sinne hier psychologisch genommen ist, wird weiter unten erörtert werden. Die Kritik soll sich nicht darüber hinaus auf den Inhalt der psychologischen Voraussetzungen Schopenhauers erstrecken.

Im Zusammenhange mit den psychologischen sind die in Betracht kommenden physiologischen Beziehungen zu erörtern. Es wird sich als zweckmäſsig erweisen, bei der Erörterung der formalen Bestandteile der empirischen Anschauung auch deren logische Beziehungen zu einander eingehend darzustellen. Die Empfindung nach der subjektiven, die Materie nach der objektiven Seite hin, bedürfen einiger ergänzender Bemerkungen über ihre metaphysischen Beziehungen. Soweit für das Verständnis dieser Lehre Schopenhauers erforderlich, sollen verwandte Momente der Lehre Kants schon hier hinzugezogen

werden; die historischen Voraussetzungen der Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung werden im zweiten Teile der vorliegenden Schrift besonders behandelt werden.

Die Bezeichnung psychologisch soll für den erwähnten Zweck nicht in dem engeren Sinne, der dem Terminus „Psychologie“ bei Schopenhauer entspricht, sondern in einem weiteren, und zwar dem landläufigen Sinne, genommen werden. Die Philosophie zerfällt nach Schopenhauer in die Lehre vom Erkenntnisvermögen und die Philosophie im engeren Sinne oder Metaphysik. Erstere teilt er ein in „die Betrachtung der primären oder anschaulichen Vorstellungen“,[1]) welchen Teil er Dianoiologie nennt, und in „die Betrachtung der sekundären, d. i. abstrakten Vorstellungen, nebst der Gesetzmäſsigkeit ihrer Handhabung, als Logik oder Vernunftlehre“.[1]) Der allgemeine Teil der Metaphysik „weist das Ding an sich, das innere und letzte Wesen der Erscheinungen in unserem Willen nach“.[2]) Es genügt für den vorliegenden Zweck festzuhalten, daſs die Dianoiologie einen Teil dessen ausmacht, was man landläufig als Psychologie bezeichnet, und daſs auch der allgemeine Teil der Metaphysik in das Gebiet der Psychologie in diesem Sinne übergreift, nämlich insofern er sich auf der inneren Erfahrung aufbaut. Es möge dieses Moment für den Zweck der vorliegenden Schrift als ein metaphysisch-psychologisches bezeichnet werden. Dieses macht mit dem dianoiologischen oder erkenntnispsychologischen das Gebiet aus, das unserer psychologischen Betrachtung unterliegt. Das Wort Psychologie wird von Schopenhauer in einem engeren Sinne genommen: „Die bloſse empirische Psychologie [ein rationale kommt für Schopenhauer nicht in Betracht] ist die aus der Beobachtung geschöpfte Kenntnis der moralischen und intellektuellen Äuſserungen und Eigentümlichkeiten des Menschengeschlechts, wie auch der Verschiedenheit der Individualitäten in dieser Hinsicht.[3]) Die Psychologie ist in diesem Sinne für Schopenhauer eine Einzelwissenschaft. Die Scheidung ist dadurch gegeben, daſs die Philosophie auf das Allgemeine gerichtet ist, die Wissenschaften aber auf das Einzelne gehen.

---

[1]) V, 25. [2]) V, 26. [3]) V, 27.

Was Schopenhauer zu dieser engeren Fassung veranlafst, ist in folgendem ausgesprochen: „Die an das Innere des Menschen geknüpfte Betrachtung durchzieht und erfüllt die ganze Metaphysik, in allen ihren Teilen, kann also nicht wieder gesondert auftreten, als Psychologie".[1]) Die Berechtigung für unseren Zweck „psychologisch" in dem dargelegten weiteren Sinne zu nehmen, liegt darin, dafs bei Schopenhauer die Metaphysik auf die an das Innere des Menschen geknüpfte Betrachtung geht. Die letzte angeführte Bemerkung kann keinen Grund dafür abgeben, die psychologische Betrachtung nicht zu einer von der metaphysischen gesonderten Darstellung zu bringen, sondern nur dafür, die in Betracht kommenden metaphysischen Berührungspunkte nicht aufser acht zu lassen.

Die Lehre von der empirischen Anschauung hat von Schopenhauer keine zusammenfassende Darstellung erfahren, sondern ist in seinen Werken verstreut. Ein Versuch, das Verstreute nachträglich zu sammeln, steht vor der Frage nach einem Einteilungsgrund für die Ordnung des gegebenen Materials. Deutlich ausgesprochen ist ein solcher von Schopenhauer nicht, aber es zeigt sich, dafs leitende Gesichtspunkte vorhanden sind. Auf diese führt die Definition der empirischen Anschauung im Satz vom Grunde: „Die empirische Anschauung umfafst die erste (der vier Klassen) der möglichen Gegenstände unseres Vorstellungsvermögens, die der anschaulichen, vollständigen, empirischen Vorstellungen. Sie sind anschauliche im Gegensatz der blofs gedachten, also der abstrakten Begriffe; vollständige, sofern sie, nach Kants Unterscheidung nicht blofs das Formale, sondern auch das Materiale der Erscheinungen enthalten; empirische, teils sofern sie nicht aus blofser Gedankenverknüpfung hervorgehn, sondern in einer Anregung der Empfindung unseres sensitiven Leibes ihren Ursprung haben, auf welchen sie, zur Beglaubigung ihrer Realität, stets zurückweisen."[2]) Zu diesen Bestimmungen, von denen die beiden ersten auf den Bestand, die dritte auf den Ursprung der empirischen Anschauung gehen, tritt noch die erkenntnistheoretische, dafs jene Vorstellungen empirische auch deshalb sind, „weil sie gemäfs den Gesetzen des Raumes, der Zeit und

[1]) V, 27. [2]) III, 41.

der Kausalität im Verein, zu demjenigen end- und anfangslosen Komplex verknüpft sind, der unsere empirische Realität ausmacht".[1]) In dieser Definition ist das Zustandekommen der empirischen Anschauung nicht berücksichtigt. Hierüber gibt Schopenhauer in Kürze folgende Darstellung: „Der Verstand schafft mittelst der ihm eigentümlichen Form der Kausalität und der dieser untergelegten reinen Sinnlichkeit, also Zeit und Raum, aus dem rohen Stoff einiger Empfindungen in den Sinnesorganen diese objektive Aufsenwelt allererst".[2]) Wir gewinnen somit als leitende Gesichtspunkte für die Auffassung des inneren Zusammenhangs der Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung: Bestand, Verlauf und Ursprung der geistigen Vorgänge, die nach Schopenhauer die empirische Anschauung ausmachen, damit also diejenigen Gesichtspunkte, die überhaupt für die Psychologie als Erfahrungswissenschaft methodologisch mafsgebend sind. Diese Gesichtspunkte sind von Schopenhauer nicht als solche ausgesprochen und werden, wie wir sehen werden, von ihm auch nicht streng beibehalten. Sie erweisen sich aber als zweckmäfsig für eine Prüfung des psychologischen Zusammenhangs seiner Lehre von der empirischen Anschauung.

Einer ungezwungenen Darstellung dieser Lehre ist es dienlich, diese methodologischen Gesichtspunkte nicht auch der Einteilung der äufseren Darstellung zu Grunde zu legen, sondern zweckmäfsiger, gewisse sachlich bedeutsame Momente, die jenen nicht ganz entsprechen, gesondert zur Darstellung zu bringen und dabei die erwähnten methodologischen Gesichtspunkte zur Geltung kommen zu lassen. Demzufolge sollen nach einigen allgemeinen Vorbemerkungen dargestellt werden:

I. Das Zustandekommen der empirischen Anschauung, behandelt bis zu dem Punkte, wo die Empfindungen zu räumlich und zeitlich geordneten objektiven Vorstellungen werden.

II. Die physiologischen Bedingungen.

III. Soweit sie nicht schon im Vorhergehenden zur Sprache gebracht worden sind, die blofsen Empfindungen, losgelöst von den raumzeitlichen und kausalen Beziehungen, und zwar nach Ursprung und Bestand.

---

[1]) III, 41. [2]) III, 64, 65.

IV. Die formalen Bestandteile der empirischen Anschauung, gleichfalls nach Ursprung und Bestand, wobei auch ihre logischen Beziehungen zu einander zur Sprache kommen werden.

II. Inhaltliche Vorbemerkungen.

Wie jedes Moment der Lehre Schopenhauers nur aus dem Zusammenhange des ganzen Systems heraus zu verstehen ist, so auch seine Lehre von der empirischen Anschauung. Zum Verständnis dieser im besonderen bedarf es einer Kenntnis der allgemeinen psychologischen Voraussetzungen Schopenhauers, und da diese zum Teil in engstem Zusammenhange stehen mit seinen metaphysischen Annahmen, auch der Grundzüge dieser. Von ersteren sei das dem Verständnis dieser Schrift unmittelbar Dienende im folgenden zusammengestellt.

Die ihm von Kant überlieferte Dreiteilung des geistigen Geschehens in Vorstellen, Fühlen und Wollen hält Schopenhauer nicht fest, sondern unterscheidet nach altem Muster ein Vorstellen und ein Wollen, wobei er die mannigfaltigen Gefühle der Lust und Unlust, die körperlichen angenehmen oder schmerzlichen Gefühle oder Empfindungen einbegriffen, zu dem Gebiet des Willens rechnet. Diese Zweiteilung ist mit der Scheidung der Welt als Vorstellung von der Welt als Willen gegeben. Letztere Scheidung aber ist eine metaphysische. Wir haben zu untersuchen, inwiefern jene als eine psychologische genommen werden kann. Dies geschieht zweckmäſsig im Anschluſs an eine Erörterung des Begriffs Bewuſstsein. Das Bewuſstsein ist von dem Willen so geschieden, daſs „diese Duplicität unseres Wesens nicht in einer für sich bestehenden Einheit ruht: sonst würden wir uns unserer selbst an uns selbst und unabhängig von den Objekten des Erkennens und Wollens bewuſst werden können: dies können wir aber schlechterdings nicht“; [1]) denn „der Wille an sich selbst ist bewuſstlos.“ [2]) aber:

[1]) I, 363. [2]) II, 324.

„auch das Selbstbewufstsein enthält ein Erkennendes und ein Erkanntes.“ [1]) denn „das Bewufstsein hat zwei Seiten: teils ist es Bewufstsein vom eigenen Selbst, welches [Selbst] der Wille ist, teils Bewufstsein von anderen Dingen, und als solches zunächst anschauende Erkenntnis der Aufsenwelt, Auffassung der Objekte.“ [2]) „Das Bewufstsein besteht im Erkennen.“ [3]) „Unser erkennendes Bewufstsein zerfällt in Subjekt und Objekt.“ [4]) „Bewufstsein ohne Gegenstand ist kein Bewufstsein.“ [5]) Daher ist die Zweiteilung in Bewufstsein und Willen offenbar keine psychologische, sondern eine metaphysische. Sie ist gefolgert aus der Annahme, dafs der Wille das Ding an sich sei. Sie gestattet daher auch keinen Gattungsbegriff im psychologischen Sinne. Schopenhauer nennt das Verhältnis vielmehr die „Duplizität unseres Wesens“. In metaphysischer Hinsicht sei noch erwähnt, dafs der Wille auch das dem Intellekt zu grunde liegende Ding an sich ist. In diesem Sinne heifst es: Der Wille tritt im Menschen „als ein bewufster Wille“ auf. [6]) Das Erkennen ist ein „Erkennenwollen.“ [7]) Insofern, d. i. in metaphysischer Hinsicht, ist die Hypothese Schopenhauers über den Bestand des Geistigen als eine monistische, und zwar voluntaristische zu bezeichnen. Für unseren Zweck sei aber festgehalten, dafs der Wille auch im Selbstbewufstsein gegeben ist, als ein Vorgestelltes. Er ist insofern etwas „a posteriori, nämlich durch Erfahrung, hier durch innere“, [8]) also ein psychologisch Gegebenes. Dennoch würde man gegen den Sinn der Lehre Schopenhauers verstofsen, wenn man zu dem im Selbstbewufstsein gegebenen Willen und dem Erkennen einen psychologischen Gattungsbegriff konstruieren wollte. Der Wille ist vielmehr dem Selbstbewufstsein auch als Ding an sich auf irgend eine Weise als gegeben zu denken: [9]) „Unser Wollen ist das Einzige uns unmittelbar Bekannte und nicht, wie alles Übrige, blofs in der Vorstellung Gegebene.“ [10]) Auf die Frage, wie es zu denken sei, dafs der Wille der an sich bewufstlos ist, eine Tatsache des Bewufstseins, dafs also

[1]) II, 233. [2]) II, 431. [3]) II, 233. [4]) III, 39.
[5]) II, 24. [6]) II, 293. [7]) II, 303. [8]) III, 161.
[9]) Vgl. die entgegengesetzte Ansicht in der Schrift von Michelis: „Schopenhauers Stellung zum psychophysischen Parallelismus.“ Diss. Königsberg i. Pr. 1903. [10]) II, 227.

„das Ding an sich . . . sich selbst seiner bewuſst“ werde,[1]) einzugehen, würde den Rahmen dieser Arbeit überschreiten. Um einer Erörterung des Problems aus dem Wege gehen zu können, sei die Bezeichnung des Wollens als eines Metaphysisch-psychologischen gestattet.

Von den allgemeinen psychologischen Voraussetzungen Schopenhauers möge noch folgendes erwähnt werden:

Das „Organ“ des Selbstbewuſstseins ist der innere Sinn, welche Bezeichnung in den späteren Schriften eine engere Bedeutung hat als im Satz vom Grunde. Hier wird die Unterscheidung des inneren und äuſseren Sinnes noch in Anlehnung an Kant gebraucht, entsprechend der Bestimmung bei diesem, daſs der innere Sinn „das Anschauen unserer selbst und unseres inneren Zustandes sei und alle Vorstellungen, sie mögen nun äuſsere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht, doch an sich selbst als Bestimmungen des Gemütes zum inneren Zustande gehören.“[2]) Im Satz vom Grunde ist dementsprechend der äuſsere Sinn „wieder Objekt des inneren, und werden die Wahrnehmungen jenes von diesem wieder wahrgenommen.“[3]) Dagegen erfahren wir in Welt als Wille und Vorstellung, Band II [in Welt als Wille und Vorstellung, Band I, ist von dieser Unterscheidung ganz abgesehen] „daſs der alleinige Gegenstand des inneren Sinnes der eigene Wille des Erkennenden“ sei.[4]) Im Sinne dieser Wendung des Gedankens steht die Einschränkung des inneren Sinnes, „der mehr im bildlichen als im eigentlichen Verstande zu nehmen ist: denn das Selbstbewuſstsein ist unmittelbar.“[5]) Die Form des inneren Sinns in jener wie in dieser Fassung ist die Zeit; daher können die Äuſserungen des Willens nur sukzessiv erkannt werden. „Die Form (des inneren Sinnes) ist die Zeit, mittelst welcher dem ursprünglich und an sich selbst erkenntnislosen individuellen Willen die Selbsterkenntnis möglich wird. In ihr nämlich erscheint sein an sich einfaches und identisches Wesen auseinandergezogen zu einem Lebenslauf.“[6])

Der äuſsere Sinn ist „lediglich die Empfänglichkeit für äuſsere Eindrücke.“[7])

---

[1]) II, 227.
[2]) Kant, „Kritik der reinen Vernunft“. Originalausg. der 2. Aufl. S. 49, 50.
[3]) III, 43. [4]) II, 47. [5]) III, 390. [6]) II, 47. [7]) II, 38.

Schopenhauer spricht auch von einer „äufseren Selbsterkenntnis.“[1]) Diese Bezeichnung ist zwar nur im uneigentlichen Sinne zu nehmen; denn „Erkenntniskräfte sind uns nicht dadurch bekannt, dafs das Erkennen Objekt für uns geworden ist, sonst würden über selbige nicht so viele widersprechende Urteile vorhanden sein; vielmehr sind sie erschlossen, oder richtiger: sie sind allgemeine Ausdrücke für die aufgestellten Klassen der Vorstellungen, die man zu jeder Zeit, eben in jenen Erkenntniskräften, mehr oder weniger bestimmt unterschied.“[2])

Das Bewufstsein anderer Dinge bezeichnet Schopenhauer gelegentlich im Gegensatz zum Bewufstsein des eigenen Selbst als das „Erkenntnisvermögen“.[3]) Anderenorts aber gebraucht er dieses Wort in einem weiteren Sinne: „Jede besondere Klasse von Vorstellungen ist nur für eine ebenso besondere Bestimmung im Subjekt da, die man ein Erkenntnisvermögen nennt.“[4]) Hier also geht die Bezeichnung auch auf das Selbstbewufstsein, als das subjektive Korrelat zur vierten Klasse der Vorstellungen, also zum objektiv gegebenen Wollen. Diese weitere Fassung bleibt die mafsgebende. In Übereinstimmung damit heifst es in der 1. und 2. Auflage des Satzes vom Grunde: „Unser erkennendes Bewufstsein, als äufsere und innere Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft auftretend . . .“[5]) und in Welt als Wille und Vorstellung, Band II: „Das Bewufstsein besteht im Erkennen.“[6]) Die Erkenntniskräfte, von denen oben die Rede war, sind: der Verstand, als das subjektive Korrelat zu den anschaulichen, empirischen Vorstellungen, die Vernunft als das Korrelat zu den abstrakten, die reine Sinnlichkeit als das Korrelat zu den reinen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit und der innere Sinn, oder das Selbstbewufstsein, als das Korrelat zu dem objektiv gegebenen Wollen.[7])

Sodann sei noch einiges über den Sinn des Wortes Vorstellung bei Schopenhauer gesagt:

Ein Vorstellen ist jedem Bewufstsein eigen: „Bewufstsein, dessen Begriff . . . mit dem des Vorstellens überhaupt, welcher

[1]) III, 160. [2]) III, 159. [3]) III, 389. [4]) I, 43.
[5]) III, 39. [6]) II, 233. [7]) III, 161.

Art es auch sei, zusammenfällt." [1]) Bewufstsein, Erkennen, Vorstellen sind insofern für Schopenhauer Begriffe von gleichweitem Umfange.

Sie sind gleichbedeutend auch ihrem Inhalte nach; denn das Begriffsmaterial, das ihren alleinigen Inhalt ausmacht, die Beziehung von Subjekt und Objekt, kommt ihnen in gleicher Weise zu: „Unser erkennendes Bewufstsein ... zerfällt in Subjekt und Objekt und enthält nichts aufserdem." [2]) „Das Zerfallen in Objekt und Subjekt ist ihre (der Vorstellung) erste, allgemeinste und wesentlichste Form." [3])

Das Wort Vorstellung wird von Schopenhauer auch in einem engeren Sinne gebraucht und ist gleichbedeutend mit Objekt; es hebt in diesem Sinne die Beziehung zum Subjekt nicht auf, sondern fordert sie denknotwendig: „Objekt für das Subjekt sein und unsere Vorstellung sein ist dasselbe. Alle unsere Vorstellungen sind Objekte des Subjekts und alle Objekte des Subjekts sind unsere Vorstellungen." [4])

„Die Vorstellungen [objektiv genommen] stehen unter einander in einer gesetzmäfsigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung ... Diese Verbindung ist es, welche der Satz vom zureichenden Grunde in seiner Allgemeinheit ausdrückt." [5]) Man kann also sagen, dafs das Gebiet der Vorstellung zusammenfalle mit dem Bereiche der Geltung des Satzes vom Grunde.

III. Das Zustandekommen der empirischen Anschauung.

Die Lehre von dem Zustandekommen der empirischen Anschauung erfährt eine fortschreitende Ausgestaltung von den Werken der ersten Schaffensperiode Schopenhauers, im besonderen der ersten Auflage von Sehn und Farben zu denen der zweiten hin. Dies wird im II. Teil meiner Schrift eingehender dargelegt werden.

[1]) I, 92. [2]) III, 39. 40. [3]) I, 60. [4]) III, 40. [5]) III, 40.

Am ausführlichsten spricht Schopenhauer über die genannte Lehre im Satz vom Grunde, 2. Auflage § 21. Hier heifst es zunächst im allgemeinen: „Selbst in den edelsten Sinnesorganen ist (die blofse Sinnesempfindung) nichts mehr, als ein lokales spezifisches, innerhalb seiner Art einiger Abwechselung fähiges, jedoch an sich selbst stets subjektives Gefühl, welches als solches gar nichts Objektives, also nichts einer Anschauung Ähnliches enthalten kann ... Erst wenn der Verstand ... in Tätigkeit gerät und seine einzige und alleinige Form, das Gesetz der Kausalität, in Anwendung bringt, geht eine mächtige Verwandlung vor, indem aus der subjektiven Empfindung die objektive Anschauung wird. Er nämlich fafst, vermöge seiner selbsteigenen Form, also a priori, d. i. vor aller Erfahrung (denn diese ist bis dahin noch nicht möglich), die gegebene Empfindung des Leibes als eine Wirkung auf (ein Wort, welches er allein versteht), die als solche notwendig eine Ursache haben mufs. Zugleich nimmt er die ebenfalls in Intellekt, d. i. im Gehirn, prädisponirt liegende Form des äufseren Sinnes zu Hilfe, den Raum, um jene Ursache aufserhalb des Organismus zu verlegen: denn dadurch erst entsteht ihm das Aufserhalb, dessen Möglichkeit eben der Raum ist; sodafs die reine Anschauung a priori die Grundlage der empirischen abgeben mufs.“ [1])

Diese Tätigkeit des Verstandes nennt Schopenhauer gelegentlich einen „Verstandesschlufs“,[2]) und sagt, dafs „die Empfindung hier gleichsam die Prämissen zu jenem Verstandesschlufs liefert“.[3]) Dies ist sie jedoch nur im uneigentlichen Sinne: „Diese Beziehung (zwischen Ursache und Wirkung) ist kein Schlufs in abstrakten Begriffen, geschieht nicht durch die Reflexion ... sondern unmittelbar ... sie ist die Erkenntnisweise des reinen Verstandes“.[4]) „Die Verstandesoperation ist keine diskursive, reflektive, in abstracto, mittelst Begriffen und Worten vor sich gehende, sondern eine intuitive und ganz unmittelbare“.[5]) Diese Tätigkeit vollzieht sich meist unbewufst: „Wir sind so sehr gewohnt, von der Empfindung sogleich zu ihrer Ursache überzugehen, dafs diese sich uns dar-

[1]) III, 66. 67. [2]) VI, 26. [3]) III, 68. [4]) I, 43.
[5]) III, 67, ähnlich so III, 87.

stellt, ohne dafs wir die Empfindungen ... an und für sich beachten." [1]) „Diese Verstandesoperation wird so unmittelbar und schnell vollzogen, dafs von ihr nichts als blofs das Resultat ins Bewufstsein kommt." [2]) Für gewisse Sinnesgebiete gilt zwar eine Ausnahme: „Bei der empirischen Wahrnehmung findet die Bewufstlosigkeit, mit welcher der Übergang von der Empfindung zur Ursache derselben geschieht, eigentlich nur bei der Anschauung im engsten Sinn, also beim Sehen statt; hingegen geschieht er bei allen übrigen sinnlichen Wahrnehmungen mit mehr oder minder deutlichem Bewufstsein, daher, bei der Apprehension durch die gröberen vier Sinne seine Realität sich unmittelbar faktisch konstatieren läfst." [3])

Für das Zustandekommen der empirischen Anschauung benutzt Schopenhauer gelegentlich den von Kant entlehnten und auf die Kausalität eingeschränkten Ausdruck „Apprehension". [4]) Davon soll im zweiten Teile dieser Schrift mehr die Rede sein.

Für das Zustandekommen der empirischen Anschauung im einzelnen sind zwei Momente von Bedeutung:

1. Die Beihilfen, die dazu die einzelnen Sinnesempfindungen liefern und

2. der Umstand, dafs die Anwendung des Kausalgesetzes im einzelnen Falle geübt werden mufs.

Für den Anteil der einzelnen Sinnesempfindungen gilt nun, dafs „der Verstand selbst die minutiösesten Data der gegebenen Empfindung zu Hilfe nimmt, um ihnen entsprechend die Ursache derselben im Raume zu konstruiren." [5]) Dabei sind in der Hauptsache zwei Sinnesgebiete beteiligt. „Der objektiven Anschauung dienen eigentlich nur zwei Sinne: das Getast und das Gesicht. Sie allein liefern die Data, auf deren Grundlage der Verstand durch den angegebenen Procefs die objektive Welt enstehn läfst. Die andern drei Sinne bleiben in der Hauptsache subjektiv; denn ihre Empfindungen deuten zwar auf eine äufsere Ursache, aber enthalten keine Data zur Bestimmung

[1]) III, 68. [2]) III, 80. [3]) II, 33 (speziell III, 80).

[4]) III, 68. III, 79. II, 33. VI, 34 schon 1. Auflage von Sehn und Farben, S. 11.

[5]) III, 67.

räumlicher Verhältnisse derselben. ... Jene drei Sinne können zwar dienen, uns die Gegenwart der uns schon anderweitig bekannten Objekte anzukündigen; aber auf Grundlage ihrer Data kommt keine räumliche Konstruktion, also keine objektive Anschauung zu Stande. Aus dem Geruch können wir nie die Rose konstruiren ... Der Ton deutet nie auf räumliche Verhältnisse ...

Getast und Gesicht haben ... jedes seine eigenen Vorteile; daher sie sich wechselseitig unterstützen. Das Gesicht bedarf keiner Berührung, ja keiner Nähe: sein Feld ist unermeſslich, geht bis zu den Sternen. Sodann empfindet es die feinsten Nüancen des Lichts, des Schattens, der Farbe, der Durchsichtigkeit: es liefert also dem Verstande eine Menge fein bestimmter Data ... Hingegen ist das Getast zwar an den Kontakt gebunden, gibt aber so untrügliche und vielseitige Data, dass es der gründlichste Sinn ist. Die Wahrnehmungen des Gesichts beziehen sich zuletzt doch auf das Getast; ja das Sehen ist als ein unvollkommenes, aber in die Ferne gehendes Tasten zu betrachten ...

Das Getast liefert 1. ganz unmittelbar die Data zur Erkenntnis der Gröſse, Gestalt, Härte, Weiche, Trockenheit, Nässe, Glätte, Temperatur usw.; 2. es wird dabei unterstützt teils durch die Gestalt und Beweglichkeit der Arme, Hände und Finger, aus deren Stellung beim Tasten der Verstand die Data zur räumlichen Konstruktion der Körper entnimmt, teils durch die Muskelkraft, mittelst welcher er die Schwere, Festigkeit, Zähigkeit oder Sprödе der Körper erkennt.“[1]) Dies veranschaulicht Schopenhauer an einigen Beispielen:

„Erst indem mein Verstand von der Empfindung (beim Tasten eines Tisches) zur Ursache derselben übergeht, konstruirt er einen Körper, der die Eigenschaft der Solidität, Undurchdringlichkeit und Härte hat. Von dem gefühlten Widerstande macht der Verstand den unmittelbaren und intuitiven Schluſs auf eine Ursache desselben, die jetzt eben dadurch sich als fester Körper darstellt.“[2]) „Beim Betasten eines Körpers mit zehn Fingern, deren jeder einen anderen Eindruck und in anderer Richtung erhält,

[1]) III, 67, 68, 69.
[2]) III, 69, 70.

erkennt der Verstand die sämtlichen Eindrücke als von einem Körper herrührend, dessen Gestalt und Grösse er danach apprehendirt und räumlich konstruirt." [1]) „(Beim Betasten einer Fläche oder Kugel im Finstern) sind es in beiden Fällen dieselben Teile der Hand, welche den Druck empfinden: bloſs aus der verschiedenen Stellung, die im einen oder anderen Falle meine Hand einnimmt, konstruiert mein Verstand die Gestalt eines Körpers ... und er bestätigt sie sich dadurch, daſs ich die Berührungsstellen wechseln lasse. Betastet ein Blindgeborener einen kubischen Körper, so sind die Empfindungen der Hand dabei ganz einförmig ... aber aus den Bewegungen, die beim Tasten seine Arme machen, während die Empfindung der Hände dieselbe bleibt, konstruiert er in dem ihm a priori bewuſsten Raume die kubische Gestalt des Körpers ... Läſst man durch seine geschlossene Hand einen Strick laufen, so wird er als Ursache der Reibung und ihrer Dauer, bei solcher Lage seiner Hand, einen langen cylinderförmigen sich in einer Richtung gleichförmig bewegenden Körper konstruiren." [2]) Über die Beihilfe der Muskelkraft führt Schopenhauer nichts aus.

Es sei hier hervorgehoben, daſs die Beihilfen, die die Tastempfindungen zur räumlichen Konstruktion der Körper liefern, selbst räumlicher Natur sind. Auch ein Zeitmoment ist ihnen eigen. Über beides wird an anderer Stelle meiner Schrift zusammenfassend gesprochen werden.

„Bei dem Sinne des Gesichts ... ist das umittelbar Gegebene beschränkt auf die Empfindung der Retina, welche zwar viele Mannigfaltigkeit zuläſst, jedoch zurückläuft auf den Eindruck des Hellen und Dunkeln, nebst ihren Zwischenstufen, und den der eigentlichen Farben ... Daſs nun aus einem so beschränkten Stoff; wie Hell, Dunkel, Farbe der Verstand durch seine so einfache Funktion des Beziehens der Wirkung auf eine Ursache, unter Beihilfe der ihm beigegebenen Anschauungsform des Auges, die so unerschöpflich reiche und vielgestaltete sichtbare Welt hervorbringen kann, beruht zunächst auf der Beihilfe, die hier die Empfindung selbst liefert. Diese besteht darin, dass erstlich die Retina, als Fläche, ein Nebeneinander

[1]) III, 77. [2]) III, 70.

des Eindrucks zuläfst, zweitens, dafs das Licht stets in geraden Linien wirkt, auch im Auge selbst geradlinigt gebrochen wird und endlich, dafs die Retina die Fähigkeit besitzt, auch die Richtung, in der sie vom Lichte getroffen wird, unmittelbar mit zu empfinden, welches wohl nur dadurch zu erklären ist, dafs der Lichtstrahl in die Dicke der Retina eindringt. Hierdurch aber wird gewonnen, dafs der blofse Eindruck auch schon die Richtung seiner Ursache anzeigt, also auf den Ort des das Licht aussendenden oder reflektirenden, Objekts geradezu hindeutet ..." [1])

Es sei darauf hingewiesen, dafs auch die Beihilfen, die die Gesichtsempfindungen zur Bestimmung des Ortes des Objekts im Raume liefern, selbst räumlicher Natur sind.

Das Verfahren des Verstandes im einzelnen ist nun folgendes: „Das Erste, was er tut, ist, dafs er den Eindruck des Objekts, welcher verkehrt, das Unterste oben, auf der Retina eintrifft, wieder aufrecht stellt. . . . Bestände nun das Sehen im blofsen Empfinden, so würden wir den Eindruck des Gegenstandes verkehrt wahrnehmen; weil wir ihn so empfangen: sodann aber würden wir ihn auch als etwas im Innern des Auges Befindliches wahrnehmen, indem wir eben stehen blieben bei der Empfindung. Wirklich hingegen tritt sogleich der Verstand mit seinem Kausalgesetz ein, bezieht die empfundene Wirkung auf ihre Ursache, hat von der Empfindung das Datum der Richtung, in welcher der Lichtstrahl eintraf, verfolgt also diese rückwärts zur Ursache hin, auf beiden Linien: Die Kreuzung wird daher jetzt auf umgekehrtem Wege wieder zurückgelegt, wodurch die Ursache sich draufsen, als Objekt im Raum, aufrecht darstellt, nämlich in der Stellung, wie sie die Strahlen aussendet, nicht in der, wie sie eintrafen." [2])

„Das Zweite, was der Verstand bei seiner Umarbeitung der Empfindung in Anschauung leistet, ist, dafs er das zweimal Empfundene zu einem einfach Angeschauten macht; . . . Der Prozefs, durch den dies zu stande kommt, ist folgender: . . . Bei gerade vor uns liegendem Objekt treffen (die Augen-

[1]) III, 71, 72, ähnlich II, 34.

[2]) III, 73, angelegt schon 1. Auflage von Sehen und Farben, S. 27.

axen) genau in die Mitte jeder Retina, mithin auf zwei in jedem Auge einander genau entsprechende Punkte. Alsbald erkennt der Verstand . . . daſs, obwohl hier der Eindruck doppelt ist, derselbe dennoch von nur einem äuſseren Punkte ausgeht, also nur eine Ursache ihm zum Grunde liegt: demnach stellt nunmehr diese Ursache sich als Objekt und nur einfach dar. . . . Was vom Objekt seitwärts vom Scheitelpunkte des optischen Winkels liegt, . . . wirft seine Strahlen nicht mehr in den Mittelpunkt jeder Retina, sondern ebenso seitwärts von demselben . . .: die Stellen welche diese Strahlen daselbst treffen, sind ebenso gut wie die Mittelpunkte, einander symmetrisch entsprechende, oder gleichnamige Stellen. Der Verstand lernt diese bald kennen und dehnt demnach die obige Regel seiner kausalen Auffassung auch auf sie aus, bezieht folglich . . . auch die Lichtstrahlen welche die übrigen einander symmetrisch entsprechenden Stellen beider Retinen treffen, auf einen und denselben, solche aussendenden Punkt im Objekt, schaut also auch alle diese Punkte, mithin das ganze Objekt, nur einfach an . . .

Das Dritte, wodurch der Verstand die Empfindung in Anschauung umarbeitet, ist, daſs er aus den bis hieher gewonnenen bloſsen Flächen Körper konstruirt, also die dritte Dimension hinzufügt, indem er die Ausdehnung der Körper in dem ihm a priori bewuſsten Raume, nach Maſsgabe der Art ihrer Einwirkung auf das Auge und der Gradationen des Lichtes und Schattens, kausal beurteilt . . . Die Empfindung beim Sehen ist, infolge der Natur des Organes, bloſs planimetrisch, nicht stereometrisch. Alles Stereometrische der Anschauung wird vom Verstande allererst hinzugetan: seine alleinigen Data hierzu sind die Richtung, in der das Auge den Eindruck erhält, die Grenzen desselben und die verschiedenen Abstufungen des Hellen und Dunkeln, welche unmittelbar auf ihre Ursache deuten, und wonach wir erkennen, ob wir z. B. eine Scheibe oder eine Kugel vor uns haben . . .“

Der dritten „sehr nahe verwandt“ ist eine vierte Verstandesoperation; diese „besteht nämlich im Erkennen der Entfernung der Objekte von uns . . . Die Empfindung beim Sehen liefert uns zwar . . . die Richtung, in welcher die Objekte liegen, aber nicht ihre Entfernung, also nicht ihren Ort. Die Ent-

fernung mufs also erst durch den Verstand herausgebracht werden, folglich aus lauter kausalen Bestimmungen sich ergeben. Von diesen nun ist die vornehmste der Sehwinkel, unter dem das Objekt sich darstellt: dennoch ist dieser durchaus zweideutig und kann für sich allein nichts entscheiden ... Nur wenn uns seine (des Objekts) Gröfse anderweitig schon bekannt ist, können wir aus dem Sehwinkel seine Entfernung erkennen, wie auch umgekehrt, wenn uns diese anderweitig gegeben ist, seine Gröfse ... Auf der Abnahme des Sehwinkels beruht die Linearperspektive ... Soweit wir eine ununterbrochene Folge sichtbarlich zusammenhängender Gegenstände vor uns haben, können wir aus dem allmählichen Zusammenlaufen aller Linien, also aus der Linearperspektive, allerdings die Entfernung erkennen. Hingegen aus dem blofsen Sehwinkel für sich allein können wir es nicht, sondern alsdann mufs der Verstand immer noch ein anderes Datum zu Hilfe nehmen, welches gleichsam als Komentar des Sehwinkels dient, indem es den Anteil, den die Entfernung an ihm hat, bestimmter bezeichnet.

Zu den subsidiarischen Datis, ... gehören erstlich die mutationes oculi internae, vermöge welcher das Auge seinen optischen Brechungsapparat, durch Vermehrung oder Verminderung der Brechung, verschiedenen Entfernungen anpafst ... Wir haben von diesen inneren Veränderungen des Auges, wenn auch keine deutliche Wahrnehmung, so doch eine gewisse Empfindung, und diese benutzen wir unmittelbar zur Schätzung der Entfernung. Da aber jene Veränderungen nur dienen, von etwa 7 Zoll bis auf 16 Fufs weit das vollkommen deutliche Sehen möglich zu machen, so ist auch das besagte Datum für den Verstand nur innerhalb dieser Entfernung anwendbar.

Darüber hinaus findet dagegen das zweite Datum Anwendung, nämlich der bereits oben, beim Einfach-Sehen, erklärte, von den beiden Augenaxen gebildete optische Winkel. ... Das verschiedene Richten der Augen gegen einander ist nicht ohne eine gewisse, leise Empfindung davon, die aber auch nur sofern ins Bewufstsein kommt, als der Verstand sie bei seiner intuitiven Beurteilung der Entfernung als Datum gebraucht. Dieses Datum läfst zudem nicht blofs die Entfernung, sondern auch genau den Ort des Objekts erkennen,

vermöge der Parallaxe der Augen, die darin besteht, dafs jedes derselben das Objekt in einer etwas anderen Richtung sieht ... Da aber, sobald der Gegenstand zweihundert Fufs oder weiter abliegt, die Augen sich parallel richten, also der optische Winkel ganz weg fällt, so gilt dieses Datum nur innerhalb der besagten Entfernung.

Über diese hinaus kommt (drittens) dem Verstande die Luftperspektive zu Hülfe, als welche durch das zunehmende Dumpfwerden aller Farben, das Erscheinen des physischen Blau vor allen dunkeln Gegenständen ... und das Verschwimmen der Kontoure ihm eine gröfsere Entfernung ankündigt ...

Endlich (viertens) bleibt uns noch die Schätzung der Entfernung mittelst der uns intuitiv bekannten Gröfse der dazwischen liegenden Gegenstände ...[1]) Sie ist nur bei ununterbrochenem Zusammenhang, also nur auf irdische, nicht auf himmlische Objekte anwendbar ...".

Im Anschlufs daran kommt Schopenhauer auf die Gröfsenschätzung der Gegenstände am Horizont und das Sehen durch Teleskop und Lupe zu sprechen.

„Dafs beim Sehen der Übergang von der Wirkung zur Ursache ganz unbewufst geschieht, ... hat seinen Grund teils in der hohen Vollkommenheit des Organs, teils in der ausschliefslich geradlinigen Wirkungsart des Lichtes. Vermöge dieser letzteren leitet der Eindruck selbst schon auf den Ort der Ursache hin."[2]) Über die Unbewufstheit des Vorganges heifst es im besonderen: „Auch diese Verstandesoperation (das Hinzufügen der dritten Dimension) wird, gleich den vorhergehenden, so unmittelbar und schnell vollzogen, dafs von ihr nichts, als blofs das Resultat, ins Bewufstsein kommt."[3])

Die für die Übung des Verstandes, die bei dem Zustandekommen der empirischen Anschauung eine Rolle spielt, hauptsächlich in Betracht kommenden Ausführungen seien im folgenden zusammengestellt: „Obgleich der rein formale Teil der empirischen Anschauung ... a priori im Intellekt

---

[1]) III, 73—85. [2]) II, 34. [3]) III, 80.

liegt, so ist ihm doch nicht die Anwendung desselben auf empirische Data zugleich mitgegeben: sondern diese erlangt er erst durch Übung und Erfahrung. Daher kommt es, dafs neugeborene Kinder zwar Licht- und Farbeneindruck empfangen, allein noch nicht die Objekte apprehendiren und eigentlich sehn; sondern sie sind die ersten Wochen hindurch in einem Stupor befangen, der sich alsdann verliert, wann ihr Verstand anfängt, seine Funktion an den Datis der Sinne, zumal des Getasts und Gesichts, zu üben, wodurch die objektive Welt allmählich in ihr Bewufstsein tritt ..."[1]) Dies ist näher ausgeführt in Sehn und Farben: „Da aber jedes Objekt auf alle fünf Sinne verschieden wirkt, diese Wirkungen dennoch auf eine und dieselbe Ursache zurückleiten, welche sich eben dadurch als Objekt darstellt, so vergleicht das die Anschauung erlernende Kind die verschiedenartigen Eindrücke, welche es vom nämlichen Objekte erhält; es betastet, was es sieht, besieht, was es betastet, geht dem Klange nach zu dessen Ursache, nimmt Geruch und Geschmack zu Hilfe, bringt endlich auch für das Auge die Entfernung und Beleuchtung in Anschlag,"[2]) und lernt auch die übrigen Beihilfen zur Beurteilung des Ortes des Objekts kennen. Ähnliches sagt Schopenhauer von operierten Blindgeborenen: „Diese sehen zwar gleich nach der Operation Licht, Farben und Umrisse, haben aber noch keine objektive Anschauung der Gegenstände: denn ihr Verstand mufs erst die Anwendung seines Kausalgesetzes auf die ihm neuen Data und ihre Veränderungen lernen ... Bei solchen hergestellten Blinden mufs das Getast, als welchem die Dinge schon bekannt sind, diese dem Gesicht erst bekannt machen, gleichsam sie präsentiren und einführen ..."[3])

Das Mitwirken der Erfahrung bei der Ausübung der Verstandestätigkeit kommt auch bei der Erklärung des Scheins zur Sprache: „Schein entsteht allemal entweder dadurch, dafs der stets gesetzmäfsigen und unveränderlichen Apprehension des Verstandes ein ungewöhnlicher (d. h. von den, auf welchen er seine Funktionen anzuwenden gelernt hat, verschiedener) Zustand der Sinnesorgane untergelegt wird; oder dadurch, dafs eine Wirkung, welche die Sinne sonst täglich und stündlich

---

[1]) III, 88. [2]) VI, 24. [3]) III, 88, 89.

durch eine und dieselbe Ursache erhalten, einmal durch eine ganz andere Ursache hervorgebracht wird ..."[1]) „Wenn ich eine Kugel mit gekreuzten Fingern betaste, glaube ich sofort, zwei Kugeln zu fühlen, weil mein auf die Ursache zurückgehender und diese den Gesetzen des Raumes gemäfs konstruirender Verstand, die natürliche Lage der Finger voraussetzend, zwei Kugelflächen, welche die äufseren Seiten des Mittel- und Zeigefingers zugleich berühren, durchaus zweien verschiedenen Kugeln zuschreiben mufs."[2]) Als Beispiele für Täuschungen des Verstandes bei der Deutung von Gesichtswahrnehmungen führt Schopenhauer an: das Doppeltsehen eines Objektes beim Schielen und beim Fixieren eines weiter oder näher stehenden Objektes, sowie das Einfachsehen zweier vor zwei parallelen Röhren angebrachter Geldstücke[3]) und das Einfachsehen im Stereoskop.[4])

Wir hatten bisher das Zustandekommen der empirischen Anschauung bis zu dem Punkte verfolgt, wo durch die Tätigkeit des Verstandes aus der blofsen Empfindung die räumlich geordnete objektive Vorstellung wird. Es erübrigt einiges Spezielle beizufügen über das Zustandekommen der zeitlichen Ordnung in der empirischen Anschauung. Im allgemeinen wurde dies bereits oben charakterisiert. Einer speziellen Bestimmung begegneten wir in der Bemerkung, dafs der Verstand von „jener successiven Empfindung in der Hand"[5]) ausgehe. Dies beruht auf folgendem: „Die Veränderungen (der Empfindungen) gelangen unmittelbar [bevor die Verstandestätigkeit einsetzt] blofs in der Form des inneren Sinnes, also der Zeit allein, d. h. successiv, zum Bewufstsein."[6]) In diesem Sinne heifst es auch: „Ohne Verstand ... wäre die blofse Empfindung ein Wechsel bedeutungleerer Zustände."[7])

Schon die blofsen Empfindungen also tragen einen zeitlichen Charakter an sich. Die Empfindungen aber reichen allein nicht aus, die zeitliche Ordnung in der Anschauung herzustellen: „Nimmermehr aber könnte aus jener Empfindung [der successiven Empfindung] in der Hand die Vorstellung der

---

1) VI, 30. 2) III, 77, 78. 3) III, 78. 4) VI, 29.
5) III, 70. 6) III, 66. 7) VI, 21.

Bewegung, d. i. der Veränderung des Ortes im Raum, mittelst der Zeit, entstehen: denn so etwas kann in ihr nicht liegen, noch kann sie allein es jemals erzeugen. Sondern sein Intellekt mufs, vor aller Erfahrung die Anschauungen des Raumes, der Zeit, und damit die Möglichkeit der Bewegung, in sich tragen, und nicht weniger die Vorstellung der Kausalität, um nun von der allein empirisch gegebenen Empfindung überzugehen auf eine Ursache derselben und solche dann als einen sich also bewegenden Körper, von der bezeichneten Gestalt, zu konstruiren." [1])

Ein Rückblick auf die bisherigen Ausführungen läfst bemerkenswert erscheinen, dafs als die Aufgabe des Verstandes die Konstruktion alles dessen in der empirischen Anschauung gedacht wird, was in ihr mehr enthalten ist, als blofse Empfindung und die reinen Formen Raum und Zeit. Dabei fliefsen zwei Bestimmungen der Aufgabe des Verstandes zusammen:

Erstens das Erkennen der Empfindung als Wirkung einer Ursache,

Zweitens die raumzeitliche Anordnung der Empfindungen.

Damit erscheint die ursprünglich eng begrenzte Funktion des Verstandes [„Kausalität erkennen ist seine einzige Funktion"][2]) erweitert. Zu der kausalbeziehenden tritt eine formalbeziehende Tätigkeit des Verstandes. Im einzelnen aber reichen die a priori gegebenen Vorstellungen für die raumzeitliche Einordnung der Empfindungen nicht aus. Sie wird vielmehr erst hergestellt durch Erfahrungsmomente, die in den Empfindungen liegen, hauptsächlich denen des Tast- und Gesichtssinnes. Dafs der Verstand „ein Nebeneinander des Eindrucks zu Hilfe nimmt" und „der blofse Eindruck auch schon die Richtung seiner Ursache anzeigt", ist psychologisch gleichbedeutend damit, dafs den Gesichtsempfindungen aufser ihrem Empfindungsinhalt ein Bewufstsein ihres Nebeneinander auf der Netzhaut und ein Bewufstsein der Richtung ihrer Ursache zukomme. Wir fanden, dafs ihnen auch ein zeitlicher Charakter eigen ist. Sie werden auf Grund ihrer räumlichen Beihilfen der allgemeinen Form des Raumes eingeordnet. In analoger

[1]) III, 70. [2]) I, 43.

Weise werden sie, so können wir interpretieren, auf Grund ihres zeitlichen Charakters der allgemeinen Form der Zeit eingeordnet.

Dafs den blofsen Empfindungen ein räumlicher und zeitlicher Charakter eigen sei, ist unvereinbar mit der Annahme, dafs der Intellekt a priori sie ihnen allererst beifüge. Wir werden bei der Erörterung der blofsen Empfindung kennen lernen, was Schopenhauer zu einem Teil dieser Unzulänglichkeiten veranlassen konnte, ohne dafs dadurch der bestehende Widerspruch aufgehoben würde.

Ferner ist bemerkenswert, dafs der Verstand die Anwendung seiner Form erlernen mufs und sich in dieser Anwendung täuschen kann. Dabei spielt ein Vergleichen der Data des Tast- und Gesichtssinns eine Rolle. Wie dies psychologisch zu verstehen sei, führt Schopenhauer nicht näher aus. Es wäre nur dann verständlich, wenn dem Verstande ein Gedächtnis zugeschrieben werden könnte. Diese Annahme liefse sich zwar zur Not vereinigen mit der Definition des Gedächtnisses bei Schopenhauer als einer „blofsen Übungsfähigkeit".[1] Aber erstlich liegt Schopenhauer eine solche Annahme fern; sodann müfste zur Auflösung der genannten Schwierigkeit dem Verstande auch ein vergleichendes Denken und damit eine Fähigkeit zu abstrahieren zugeschrieben werden, womit er in das Gebiet der Vernunft im Sinne Schopenhauers übergriffe.

IV. Physiologische Erörterungen.

Der Gang unserer Darstellung führt uns zur Besprechung der Bestandteile der empirischen Anschauung. Zuvor mögen die in Betracht kommenden physiologischen Bedingungen dargelegt werden.

In dieser Hinsicht ist hervorzuheben, dafs Schopenhauer die Empfindungen mit den Vorgängen in den Sinnesorganen

[1]) II, 162.

in eins setzt. „Die Empfindungen sind eine Funktion einzelner zarter Nervenenden“, wie der Verstand „eine Funktion des Gehirns“, sie „sind beschränkt auf das Gebiet unter der Haut“ und „in den Sinnesorganen durch Zusammenfluſs der Nervenenden erhöhte, wegen der Ausbreitung und dünnen Bedeckung derselben leicht von auſsen erregbare und zudem einem speziellen Einfluſs, Licht, Schall, Luft, besonders offenstehende“,[1]) während „die Vorstellung ein sehr komplizirter physiologischer Vorgang im Gehirn ... ist“.[2]) „Die Retina ist der unbezweifelte Sitz dessen, was beim Sehen in der bloſsen Empfindung besteht.“[3]) Für das Hören findet sich an einer Stelle eine etwas abweichende Bestimmung: „Das Hören geht vermöge einer mechanischen Erschütterung des Gehirnnerven vor sich, die sich sogleich bis ins Gehirn fortpflanzt, während hingegen das Sehen eine wirkliche Aktion der Retina ist ...“[4])

Über die Abhängigkeitsbeziehungen des physiologischen und psychologischen Geschehens heiſst es schlechthin: „Unser Auge ist es, welches Grün, Rot und Blau hervorbringt“, wie „unser Gehirn es ist, welches Zeit, Raum und Kausalität hervorbringt.“[5]) „Verleihen die Nerven der Sinnesorgane den erscheinenden Objekten Farbe, Klang, Geschmack, Geruch. Temperatur usw., so verleiht das Gehirn denselben ... alles. was mittelst Zeit, Raum und Kausalität vorstellbar ist.“[6]) „Die Sinne sind also bloſs die Sitze einer gesteigerten Sensibilität, sind Stellen des Leibes, welche für die Einwirkung anderer Körper in höherem Grade empfänglich sind, und zwar steht jeder Sinn einer besonderen Art von Einwirkung offen, für welche die übrigen entweder wenig oder gar keine Empfänglichkeit haben. Diese spezifische Verschiedenheit der Empfindung jedes der fünf Sinne hat jedoch ihren Grund nicht im Nervensystem selbst, sondern nur in der Art, wie es affiziert wird ... Denn die Substanz der Nerven (abgesehen vom sympathischen System) ist im ganzen Leibe eine und dieselbe, ohne den mindesten Unterschied. Wenn sie nun, vom Lichte durch das Auge, vom Schalle durch das Ohr getroffen, so spezifisch verschiedene Empfindungen erhält, so

---

[1]) III, 66. [2]) II, 222. [3]) VI, 37. [4]) II, 39.
[5]) IV, 107. [6]) II, 30.

kann dies nicht an ihr selbst liegen, sondern nur an der Art, wie sie affizirt wird. Diese aber hängt ab teils von dem fremden Agens, von dem sie affizirt wird (Licht, Schall, Duft,) teils von der Vorrichtung, durch welche sie dem Eindruck dieses Agens ausgesetzt ist, d. i. von dem Sinnesorgan ..." [1]) „Indem der äufsere Sinn, d. h. die Empfänglichkeit für äufsere Data für den Verstand, sich in fünf Sinne spaltete, richteten diese sich nach den vier Elementen, d. h. den vier Aggregationszuständen, nebst dem der Imponderabilität. So ist der Sinn für das Feste (Erde) das Getast, für das Flüssige (Wasser) der Geschmack, für das Dampfförmige, d. h. Verflüchtigte (Dunst, Duft) der Geruch, für das permanent Elastische (Luft) das Gehör, für das Impondrabile (Feuer, Licht) das Gesicht. Das zweite Imponderabile, Wärme, ist eigentlich kein Gegenstand der Sinne, sondern des Gemeingefühls." [2])

Die Ausdrucksweise in diesen Ausführungen ist geeignet, zu einer materialistischen Deutung Veranlassung zu geben.[3]) Eine solche Auffassung besteht indes nicht zu Recht. Erstlich ist jene Ausdrucksweise Schopenhauers nicht streng festgehalten. Er sagt zwar: „Das Sehen ist eine wirkliche Aktion der Retina",[4]) doch sagt er auch, dafs „die Retina der Sitz dessen ist, was beim Sehen in der blofsen Empfindung besteht",[5]) zwar, dafs „die Modifikationen der Sinne die blofsen Empfindungen sind",[6]) doch auch, dafs „die Modifikationen des Auges unmittelbar blofs empfunden werden";[7]) er fordert zwar, dafs sich „eine Farbentheorie zunächst an die Empfindung selbst wenden solle, um zu erforschen, ob nicht aus ihrer Beschaffenheit und Gesetzmäfsigkeit sich herausbringen liefse, worin sie an und für sich, also physiologisch bestehe",[8]) doch erklärt er an derselben Stelle auch, dafs „die spezifische Empfindung sich nicht beschreiben, sondern nur sinnlich nachweisen lasse".

---

[1]) VI, 22, 23. [2]) II, 38.

[3]) In der Tat ist dies geschehen in Kuno Fischers „Kritik der Schopenhauerschen Philosophie". In Band IX seiner „Geschichte der neueren Philosophie". 2. Auflage. 1898.

[4]) II, 39. [5]) VI, 37. [6]) VI, 34. [7]) VI, 35.

[8]) VI, 35, 36.

Das entscheidende Argument aber ergibt sich aus dem Zusammenhang der Lehre Schopenhauers überhaupt. Er polemisiert nicht nur heftig gegen den Materialismus, sondern ist auch sachlich weit davon entfernt, Materialist zu sein. Im materialistischen Sinne zu behaupten, die Sinnesempfindungen seien nichts als physiologische Vorgänge in den Sinnesorganen, ist für Schopenhauer deshalb unmöglich, weil „der Materialismus vom Objekte ausgeht, ein Objektives zum letzten Erklärungsgrunde nimmt, sei nun dieses die Materie ... oder der Stoff ...",[1]) und dieses „als an sich und absolut existierend annimmt, um daraus die organische Natur und zuletzt das erkennende Subjekt hervorgehen zu lassen und diese vollständig zu erklären".[2]) Schopenhauer wendet sich schon in der ersten Auflage der Welt als Wille und Vorstellung Band I gegen den konsequenten Materialismus, weil dieser „als das letzte Glied der Kette des materiellen Geschehens die tierische Sensibilität, das Erkennen" setzen mufs, „welches folglich jetzt als eine blofse Modifikation der Materie, ein durch Kausalität herbeigeführter Zustand derselben aufträte".[3]) An ein Hervorbringen der Empfindung durch den Leib im materialistischen Sinne ist bei Schopenhauer also deshalb nicht zu denken, weil der Satz vom zureichenden Grunde des Werdens nur zwischen materiellen Objekten, nicht aber zwischen diesen und dem erkennenden Subjekt Gültigkeit hat. Dennoch kann Schopenhauer von einer Identität der Empfindung und des Vorganges im Sinnesorgan reden, nämlich im metaphysischen Sinne, insofern beide an sich ein und dasselbe, nämlich Wille, sind. Der Leib bringt die Empfindungen und Vorstellungen hervor, insofern er die Sinnesorgane und das Gehirn hervorbringt, und das „was im Selbsbewufstsein, also subjektiv, der Intellekt ist, im Bewufstsein anderer, also objektiv, sich als Gehirn darstellt"[4]) und in analogerweise die Empfindungen in den Sinnesorganen sich darstellen. Gemeint sein kann als das Hervorbringende, wenn von einer Hervorbringung des Intellekts und der Empfindungen die Rede ist, immer nur das am Leibe zugrunde Liegende, der Wille. „Vorstellung und Gedanke können ...

---

[1]) I, 63. [2]) I, 63. [3]) 1. Auflage Seite 40, 3. Auflage I, 62.
[4]) II, 286.

als die Efflorescenz des Willens angesehen werden, sofern sie aus der höchsten Vollendung und Steigerung des Organismus entspringen, dieser aber an sich selbst und aufserhalb der Vorstellung der Wille ist. Allerdings setzt in meiner Erklärung, das Dasein des Leibes die Welt der Vorstellung voraus, sofern auch er, als Körper oder reales Objekt, nur in ihr ist: und anderseits setzt die Vorstellung selbst eben so sehr den Leib voraus, da sie nur durch die Funktion eines Organs desselben entsteht. Das der ganzen Erscheinung zum Grunde Liegende, das allein an sich selbst Seiende und Ursprüngliche darin, ist ausschliefslich der Wille: denn er ist es, welcher eben durch diesen Prozefs die Form der Vorstellung annimmt, d. h. in das secundäre Daseyn einer gegenständlichen Welt, oder die Erkennbarkeit, eingeht." [1]) Nur ist hierbei zu beachten, dafs bei dem Willen als Ding an sich von einem Hervorbringen im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein kann; denn dieser ist dem Satze vom zureichenden Grunde nicht unterworfen; sondern, wenn der Organismus das Gehirn hervorbringt, ist das mit diesem auftretende Bewufstsein nur scheinbar etwas Hervorgebrachtes. Insofern sind Ausdrücke wie „Efflorescenz des Willens", oder dafs „der Intellekt ... aus dem Willen entspringt", [2]) u. a. m. geeignet, zu Mifsverständnissen zu führen. Der Ursprung der Empfindungen, wie auch des Intellektes kann somit, entsprechend den Vorbemerkungen meiner Schrift, als ein metaphysisch-psychologischer bezeichnet werden.

V. Die blofsen Empfindungen.

Der Ursprung der Sinnesempfindungen wurde bereits im vorigen Abschnitte als ein metaphysisch-psychologischer gekennzeichnet. Die dadurch angeregte Frage, wie dieser Ursprung im Zusammenhange der ganze Lehre Schopenhauers zu verstehen sei, kann hier nicht näher erörtert werden. Eine

---

[1]) II, 322. [2]) II, 323.

spezielle psychologische Bestimmung finden wir in folgender Stelle: „Die einfachste, unbefangene Selbstbeobachtung, zusammengehalten mit dem anatomischen Ergebnis, führt zu dem Resultat, daſs der Intellekt, wie seine Objektivation, das Gehirn, nebst diesem anhängenden Sinnenapparat, nichts anderes sei, als eine sehr gesteigerte Empfänglichkeit für Einwirkungen von auſsen ...[1]) Ferner: „Man kann jede Sinnesempfindung ansehen als eine Modifikation des Tastsinnes, oder der über den ganzen Leib verbreiteten Fähigkeit zu Fühlen".[2]) Diese Ausführungen enthalten den Gedanken einer Herleitung des Mannigfaltigen der Empfindungen aus einem einzigen und einfachsten Elemente, nämlich — wenn wir die beiden Ausführungen interpretierend miteinander verbinden — der Empfänglichkeit für Einwirkungen von auſsen, und zwar der Fähigkeit zu tasten oder zu fühlen. Jedoch ist dieser Gedanke bei Schopenhauer nicht prinzipiell gefaſst. Was er darüber Näheres sagt, bewegt sich in bildlicher Darstellung.[3])

Hinsichtlich des Bestandes der bloſsen Empfindungen ist eine Bemerkung Schopenhauers anzuführen, die den oben zitierten insofern widerspricht, als sie die bloſse Sinnesempfindung als einfachen Inhalt darstellt: „Jene specifische Empfindung im Auge, die sich nicht beschreiben, sondern nur sinnlich nachweisen läſst".[4]) Auf die Ausführungen Schopenhauers über die speziellen Empfindungen, im besonderen auf seine Farbenlehre kann im Zusammenhange der vorliegenden Schrift nicht eingegangen werden.

Es soll vielmehr im folgenden die für das Verständnis der Lehre Schopenhauers bedeutsame Frage erörtert werden. wie sich die bloſsen Empfindungen in den Zusammenhang des geistigen Bestandes überhaupt einordnen. Dieselbe hat in den späteren Schriften Schopenhauers eine etwas andere Beantwortung gefunden als in den früheren; um dies darzulegen, mögen die einzelnen Schriften in dieser Hinsicht geprüft werden.

In der ersten Auflage des Satzes vom Grunde, wie auch in der zweiten Auflage, werden die Sinnesempfindungen in

---

[1]) V, 55. [2]) VI, 22, ähnlich so III, 66. [3]) V, 55, 56.
[4]) VI, 35.

Anlehnung an Kant als das Materiale der Erscheinungen aufgefaſst, auf welches der Verstand seine Tätigkeit richtet, in der ersten Auflage aber in engerer Anlehnung an Kant, als in der zweiten Auflage: In jener heiſst es: „Ohne Anwendung des Verstandes überhaupt bliebe es bei der bloſsen Empfindung".[1]) „Durch Anwendung der Kategorien der Subsistenz, Realität, Einheit usw."[2]) auf dieselbe ersteht nun das unmittelbare Objekt. Nun wird „von der Veränderung ... im Organ auf eine Ursache geschlossen, und solche wird im Raume dahin, von wo ihre Wirkung ausgeht, ... gesetzt ... Durch die Kategorie der Kausalität allein erkennen wir die Objekte als wirklich, d. i. auf uns wirkend",[3]) d. h. „es werden die anderen Objekte als zum Ganzen der Erfahrung so gut als das unmittelbare gehörend erkannt".[3]) „Das unmittelbare Objekt ist der eigene Leib, die Hand indem sie tastet, das Auge, indem es sieht. Indem der Leib getastet, gesehen usw. wird, ist er nicht mehr unmittelbares, sondern vermitteltes Objekt. Das unmittelbare Objekt ist ... eine unmittelbare im Gegensatz aller anderen Vorstellungen, welche durch sie vermittelt sind."[4]) Diese Voraussetzung eines unmittelbaren Objekts als des Ausgangspunktes für den Übergang zum vermittelten entspricht der Forderung, daſs der Satz vom Grunde nur zwischen Objekten, nicht aber zwischen Subjekt und Objekt statthabe.[5]) Das unmittelbare Objekt, das durch Anwendung der Kategorien der Subsistenz, Realität, Einheit usw., auſser der der Kausalität, auf die bloſse Empfindung erstanden ist, könnte dabei vielleicht als im psychologischen Sinne gleichbedeutend mit der auf diese Weise zur Vorstellung erhobenen, insofern also unmittelbar objektiv gewordenen Empfindung genommen werden. Im Widerspruch damit steht, daſs Schopenhauer gelegentlich in dieser Auflage von dem „unmittelbaren Objekt im Raume" redet.

Die Forderung des Ausgehens vom unmittelbaren Objekt für den Kausalschluſs auf das vermittelte ist in der ersten und den folgenden, nur in Unwesentlichem veränderten Auflagen der Welt als Wille und Vorstellung Band I festgehalten,

---

[1]) S. 54. [2]) S. 53. [3]) S. 54. [4]) S. 36.
[5]) S. 67, auch schon Nachlaſs 3, S. 160, aus dem Jahre 1800.

weil die für die Erkenntnislehre Schopenhauers grundlegende Annahme bestehen bleibt, dafs zwischen Subjekt und Objekt nicht das Verhältnis von Ursache und Wirkung obwalten kann. Jedoch findet schon hier eine Einschränkung des Ausdrucks „unmittelbares Objekt“, als nur im uneigentlichen Sinne zu verstehen, statt. „Der Leib ist uns unmittelbares Objekt, d. h. diejenige Vorstellung, welche den Ausgangspunkt der Erkenntnis des Subjekts macht, indem sie selbst mit ihren unmittelbar erkannten Veränderungen der Anwendung des Gesetzes der Kausalität vorhergeht und so zu dieser die ersten Data liefert“.[1]) „Man hüte sich aber vor dem grofsen Mifsverständnis, dafs, weil die Anschauung durch die Erkenntnis der Kausalität vermittelt ist, deswegen zwischen Objekt und Subjekt das Verhältnis von Ursache und Wirkung bestehe; da vielmehr dasselbe immer nur zwischen unmittelbarem und vermitteltem Objekt, also immer nur zwischen Objekten stattfindet“.[2]) „Insofern die blofsen Veränderungen, welche die Sinnesorgane ... erleiden, ... nur für die Erkenntnis da sind ..., sage ich, dafs der Leib unmittelbar erkannt wird, unmittelbares Objekt ist: jedoch ist hier der Begriff Objekt nicht einmal im eigentlichsten Sinne zu nehmen: denn durch diese unmittelbare Erkenntnis des Leibes, ... steht der Leib selbst nicht eigentlich als Objekt da ... d. h. als anschauliche Vorstellung im Raum.“[3]) „Nicht eigentlich“, d. i., wie wir fanden, insoforn der Leib, hier das Sinnesorgan, im uneigentlichen, d. h. metaphysischen Sinne identisch ist mit der Sinnesempfindung. Da von den Kategorien in dieser Schrift nur noch die der Kausalität beibehalten wird, so wird die psychologische Erklärung des Zustandekommens des unmittelbaren Objekts, wie wir sie in dem Rahmen der ersten Auflage des Satzes vom Grunde versuchten, unmöglich. Beiläufig sei erwähnt, dafs die Begrenzung in dem Gebrauche der Kategorien schon in der ersten Auflage von Sehn und Farben angelegt ist, wo von den Kategorien aufser der Kausalität nicht mehr gesprochen wird; es heifs vielmehr: „Die Anschauung

---

[1]) 1. Auflage S. 27, 28. 3. Auflage I, 52—53.
[2]) 1. Auflage S. 18. 3. Auflage I, 45.
[3]) 1. Auflage S. 29. 3. Auflage I, 53.

d. h. die Apprehension einer objektiven Welt, deren Teile durch den Raum getrennt, und durch das Gesetz der Kausalität ... verbunden sind ...".[1]) Es bleibt daher, soll die Kausalbeziehung zwischen Subjekt und Objekt vermieden werden, nur übrig, der blofsen Empfindung schon den Objektcharakter zuzuschreiben. Dieser Gedanke ist zwar in dieser Wendung von Schopenhauer nicht ausgesprochen, auch wenn er das unmittelbare Objekt als eine Vorstellung erklärt. Schopenhauer gelangt aber zu demselben Ergebnis, dafs die Empfindung als Vorstellung anzusehen sei, von einer anderen Seite her, nämlich vom Standpunkte des Willens aus. „Die blofsen Veränderungen, welche die Sinnesorgane durch die ihnen spezifisch angemessene Einwirkung von aufsen erleiden, sind zwar schon Vorstellungen zu nennen, sofern solche Einwirkungen weder Schmerz noch Wollust erregen, d. h. keine unmittelbare Bedeutung für den Willen haben, und dennoch wahrgenommen werden, also nur für die Erkenntnis da sind."[2]) Angelegt ist auch dieser Gedanke schon in der ersten Auflage von Sehn und Farben: „Die blofse Empfindung, die allenfalls als Schmerz oder Wohlbehagen eine Bedeutung in bezug auf den Willen haben könnte, übrigens aber ein Wechsel bedeutungsleerer Zustände . . . wäre".[3]) Dafs hier die Empfindung als bedeutungsleerer Zustand gedeutet ist, was hier nur heifsen soll, dafs sie keine „objektive" Bedeutung habe, sei vorerst nicht beachtet, sondern nur, dafs sie in gewissen Fällen den Willen nicht berühre. Diese Bestimmung, die insofern eine metaphysische ist, als die Empfindung in Gegensatz gesetzt ist zum Willen, also dem Ding an sich, kann auch als psychologische gelten, in dem Sinne, der in der Einleitung der vorliegenden Schrift dargelegt wurde. Wir können somit verstehen, dafs Schopenhauer aus der negativen, metaphysisch-psychologischen Bestimmung, dafs die Empfindung den Willen nicht berühre, die positive, erkenntnispsychologische gewinnt, dafs sie Vorstellung sei. Die bereits angedeutete Beschränkung dieser Folgerung auf gewisse Sinnesgebiete wird an einer anderen Stelle der Welt als Wille und

---

[1]) 1. Auflage S. 26; umgeändert 2. Auflage VI, 34.
[2]) 1. Auflage S. 28. 3. Auflage I, 53.
[3]) 1. Auflage S. 11. 2. Auflage VI, 21.

Vorstellung Band I genauer bestimmt: „Unmittelbar als bloſse Vorstellungen zu betrachten und daher von dem eben Gesagten auszunehmen, — (daſs Gefühle nicht Vorstellungen zu nennen seien) — sind nur gewisse wenige Eindrücke auf den Leib, die den Willen nicht anregen ... Das hier Gemeinte sind nämlich die Affektionen der rein objektiven Sinne des Gesichts, Gehörs und Getastes, wiewohl auch nur, sofern diese Organe auf die ihnen besonders eigentümliche, spezifische, naturgemäſse Weise affiziert werden ... Jede stärkere oder anderartige Affektion jener Sinneswerkzeuge ist aber schmerzhaft, d. h. dem Willen entgegen, zu dessen Objektität also auch sie gehören".[1])

In Welt als Wille und Vorstellung Band I kommt noch eine andere Bestimmung der Empfindung in Betracht, nämlich eine terminologische. „Da wir im Deutschen noch das ziemlich (mit Gefühl) gleichbedeutende Wort Empfindung haben, so würde es dienlich sein, dieses für die körperlichen Gefühle als eine Unterart in Beschlag zu nehmen."[2]) Daſs die körperlichen Gefühle für Schopenhauer in das Gebiet des Willens gehören, geht aus einer Stelle der Freiheit des Willens hervor: Das Gebiet des Willens „erstreckt sich bis auf die körperlichen, angenehmen oder schmerzlichen, und alle zwischen diesen beiden liegenden zahllosen Empfindungen".[3]) Von diesen bilden also die Sinnesempfindungen eine Unterart, wenngleich sie zum Teil in das Gebiet des Willens nicht hinein gehören.

Der Ausdruck „unmittelbares Objekt" ist schon in der ersten Auflage der Welt als Wille und Vorstellung Band II vermieden; ebenso in den Zusätzen der zweiten und dritten Auflage der Kritik der Kantischen Philosophie. In der zweiten Auflage des Satzes vom Grunde kehrt die Restriktion in Bezug auf den Ausdruck „unmittelbares Objekt" wieder; im übrigen ist dieser gleichfalls vermieden. Auch in den Parerga und Paralipomena kehrt er nicht wieder. In der zweiten Auflage der übrigen Werke findet er sich nur noch in Sehn und Farben, an einer Stelle, wo er auch in

---

[1]) 1. Auflage S. 149. 3. Auflage I, 152.
[2]) 1. Auflage S. 78. 3. Auflage I, 93.
[3]) III, 392.

der ersten Auflage schon enthalten ist,[1]) während er an anderen Stellen der zweiten Auflage von Sehn und Farben, wo er in der ersten Auflage vorkommt, fortgefallen ist.[2])

Die Vermeidung dieses Ausdruckes in den genannten Schriften steht im Zusammenhang damit, daſs auch die Bezeichnung der Empfindung als Vorstellung in diesen Schriften fehlt: in der zweiten und dritten Auflage der Kritik der Kantischen Philosophie, in der ersten und zweiten Auflage der Welt als Wille und Vorstellung Band II, in der zweiten Auflage des Satzes vom Grunde in Parerga und Paralipomena und auch in den späteren Auflagen der anderen Schriften auſser Welt als Wille und Vorstellung Band I ist er ausgefallen, — was ich durch eine mehr zeitraubende als fruchtbringende Arbeit festgestellt habe.

In der Tat ergibt sich aus Welt als Wille und Vorstellung Band II und der zweiten Auflage der Kritik der Kantischen Philosophie in erster Linie, daſs die Empfindung nicht mehr Vorstellung genannt werden kann: „Nach Kant ... wäre der Eindruck, für den allein wir bloſse Receptivität haben, der also von Auſsen kommt und allein eigentlich „gegeben" ist, schon eine Vorstellung, ja sogar schon ein Gegenstand. Er ist aber nichts weiter, als eine bloſse Empfindung im Sinnesorgan, und erst durch Anwendung des Verstandes ... und der Anschauungsformen des Raumes und der Zeit wandelt unser Intellekt diese bloſse Empfindung in eine Vorstellung um".[3]) Entsprechend heiſst es in Welt als Wille und Vorstellung Band II „Beim Sehen tritt der Verstandesakt ... keineswegs ins deutliche Bewuſstsein: daher sondert sich die Sinnesempfindung nicht von der aus ihr, als dem rohen Stoff, erst vom Verstande gebildeten Vorstellung. Noch weniger kann ein überhaupt nicht statthabender Unterschied zwischen Gegenstand und Vorstellung ins Bewuſstsein treten".[4])

Es werde zuerst festgestellt, was an die Stelle der Bestimmung der Empfindung als einer Vorstellung tritt.

An einigen Stellen läſst Schopenhauer die Empfindung unbestimmt und sagt schlechthin: „Diese Empfindung bezieht

---

[1]) 1. Auflage S. 13. 2. Auflage VI, 22.

[2]) 1. Auflage S. 22. 2. Auflage VI, 31 und 1. Auflage S. 26. 2. Auflage VI, 33. [3]) I, 560. [4]) II, 32.

der Verstand ...“[1]) „Erkenntnis der Kausalität, welche die blofse Empfindung in objektive, empirische Anschauung verwandelt.“[2]) „Die zu der gegebenen Empfindung vorausgesetzte Ursache ...“[3]) „Übergang von der Empfindung zu ihrer Ur-Ursache“[4]) „Der Eindruck ... ist nichts weiter als eine blofse Empfindung im Sinnesorgan.“[5])

An anderen Stellen charakterisiert er die blofse Empfindung als „unmittelbar wahrgenommen“: „In den objektiven Sinnesorganen (Gesicht, Gehör) werden die ihnen angemessenen, höchst zarten Affektionen empfunden ... (so,) dafs sie als an sich gleichgültige, blofs wahrgenommene Empfindungen ins Bewufstsein treten.“[6]) „Die Wahrnehmung seiner Empfindungen eine schlechthin unmittelbare.“[7]) „Die diesem [der Anschauung des Körpers] vorhergegangene unmittelbare Wahrnehmung (der Farbe) ...“[8]) „Unmittelbar steht im Gegensatz zu der Vermittlung durch den Verstand, enthält also nur eine negative Bestimmung. Der Ausdruck „wahrnehmen“ wird von Schopenhauer in doppelter Weise angewandt. Erstlich, um einen Gegensatz zum Empfinden zu bezeichnen. Dann bedeutet er: wahrnehmen äufserer Objekte; so in der zweiten Auflage des Satzes vom Grunde, wo Schopenhauer an Kant rügt, dass dieser „Wahrnehmung und Empfindung geradezu identifizire“.[9]) In derselben Schrift heifst es, dafs „die Empfindungen der Ausgangspunkt aller Wahrnehmungen“ seien.[10]) In Parerga und Paralipomena Band II. ferner: „Die Empfänglichkeit ... wird zur Empfindung, begleitet von der Fähigkeit, diese auf ihre Ursachen zu beziehen und so am Ende zur Wahrnehmung.“[11]) Wenn aber die blofse Empfindung als unmittelbar wahrgenommene gekennzeichnet wird, so ist hier „wahrnehmen“ in einem weiteren Sinne gebraucht. Es fügt offenbar zur blofsen „Empfindung“ kein neues Merkmal hinzu und ist daher mit „empfinden“ gleichbedeutend. Der Ausdruck „bloss wahrgenommene Empfindung“, ist, wie deutlich aus einer der angeführten Stellen[12]) hervorgeht, nur gesetzt, um das Nichtberühren des Willens zum Ausdruck zu bringen.

---

1) I, 567. 2) I, 575. 3) II, 19. 4) II, 19, ähnlich so II, 50. 5) I, 560. 6) II, 321, ähnlich so II, 322. 7) III, 101. 8) VI, 34. 9) III, 97. 10) III, 103. 11) V, 55, 56. 12) II, 321.

Wenn die Empfindung nicht mehr Vorstellung genannt werden kann, so liegt der Gedanke nahe, sie als Gefühl zu bestimmen. Dies geschieht in der 2. Auflage des Satzes vom Grunde: „Selbst in den edelsten Sinnesorganen ist sie (die bloſse Empfindung) nichts mehr als ein lokales, spezifisches innerhalb seiner Art einiger Abwechslung fähiges, jedoch an sich selbst stets subjektives Gefühl."[1]) Ähnlich so in der 2. Auflage von Sehn und Farben: „Man kann jede Sinnesempfindung ansehen als eine Modifikation des Tastsinnes, oder der über den ganzen Leib verbreiteten Fähigkeit zu fühlen."[2]) Beide Stellen sind je in der 2. Auflage dieser Schriften zugefügt. Dies kann wohl als eine weitere Bestätigung dafür angesehen werden, daſs Schopenhauer sie bewuſsterweise hier als Gefühle in Anspruch nimmt. Wenn nun aber die bloſsen Empfindungen in das Gebiet des Fühlens hineingehören, so können wir folgern, daſs sie damit auch in das Gebiet des Willens hineinfallen; denn dieses erstreckt sich: „bis auf die körperlichen angenehmen oder schmerzlichen, und allen zwischen diesen beiden liegenden zahllosen Empfindungen; da das Wesen aller dieser Affektionen darin besteht, daſs sie als ein dem Willen gemäſses, oder ihm Widerwärtiges, unmittelbar ins Selbstbewuſstsein treten."[3]) Daraus erwächst nun eine Schwierigkeit für die Interpretation der für die objektiven Sinne geltenden Einschränkung, die wir in Welt als Wille und Vorstellung Band I. 1. Auflage kennen gelernt haben, und die auch in den späteren Schriften Schopenhauers beibehalten ist, nämlich daſs sie den Willen „eigentlich unberührt lassen"[4]) und empfunden werden, „ohne an sich selbst und unmittelbar den Willen zu affiziren."[5]) „Unmittelbar", das ist im Gegensatz zu einer Vermittlung auf dem Wege des Vorstellens. „Uneigentlich" gehören sie zum Willen nur im metaphysischen Sinne in eben der Weise, wie auch das Vorstellen im metaphysischen Sinne in das Gebiet des Willens gehört. An anderer Stelle erscheint der Unterschied zwischen den niederen und höheren Sinnen als ein gradueller: „Die beiden niedrigsten Sinne, Geruch und Geschmack, sind schon nicht mehr frei von einer unmittelbaren Erregung des Willens, das

---

1) III, 66. 2) VI, 22. 3) III, 392. 4) II, 36.
5) II, 321.

heifst, sie werden stets angenehm oder unangenehm affizirt, sind daher mehr subjektiv als objektiv.“ [1]) Sie sind mehr subjektiv als objektiv, das ist genau ausgedrückt: es kommt ihnen die subjektiv-objektive Beziehung, die den Vorstellungscharakter ausmacht, in weniger deutlichem Mafse zu als den höheren Sinnen. Diese sind objektiver, weil sie mehr nach dem Gebiete des Vorstellens hin liegen, jene subjektiver, weil sie mehr nach dem Gebiete des Fühlens und somit des Willens hin liegen.

Die Sinnesempfindungen der objektiven Sinne werden also einmal charakterisiert im Unterschiede von den Vorstellungen, anderen Orts aber im Unterschied von denjenigen Sinnesempfindungen, die den Willen nicht unberührt lassen. Dort werden sie zu den Gefühlen gerechnet, um sie von den Vorstellungen zu scheiden, hier werden sie aus dem Gebiete des Willens ausgeschieden, um ihre Fähigkeit, Vorstellung zu werden, zu motivieren; denn „so verlangt es der Primat des Willens.“ Es müfste ihnen daher eine Sonderstellung zugesprochen werden, wenn dies nicht im Widerspruch stände mit der „Duplizität unsers Wesens“, das aus Wille und Vorstellung besteht.

Wir können als das Resultat unserer bisherigen Untersuchung über die blofsen Empfindungen feststellen, dafs in den Schriften und Ausgaben, die nach der 1. Auflage der Welt als Wille und Vorstellung Band I. liegen, [die 2. und 3. Auflage von Welt als Wille und Vorstellung natürlich ausgenommen] die Empfindungen nicht mehr als Vorstellungen genommen werden, dafs aber im übrigen ihre Stellung in dem Gesamtbereiche des psychologischen Bestandes undeutlich bestimmt bleibt.

Die erkannte Schwierigkeit ist von Bedeutung für die Frage, in welchem Sinne die Empfindung subjektiv genannt werden könne, wenn es heifst, dafs aus ihr der Verstand die objektive Anschauung mache. Zum Zweck der Beantwortung dieser Frage seien einige Bemerkungen terminologischer Art, betreffend den Gebrauch der Worte subjektiv und objektiv bei Schopenhauer, vorausgeschickt, und zwar zunächst unter

---

[1]) II, 38.

Berücksichtigung der Fälle, in denen die Empfindung nicht in Betracht kommt.

Eine erkenntnistheoretische Scheidung ist gegeben in der Beziehung von Subjekt und Objekt, die den Inhalt des Begriffs Vorstellung ausmacht: „Das Zerfallen in Objekt und Subjekt ist die erste, allgemeinste und wesentlichste Form der Vorstellung“.[1])

In transcendenter Beziehung steht subjektiv im Gegensatz zu dem Ding an sich des empirischen Objektes: „Der Ursprung des Kausalgesetzes ist ebenso subjektiv wie die Sinnesempfindung . . ., und dann ist klar, daſs wir damit stets im Subjektiven bleiben ... Auch die Formen Raum und Zeit sind wieder ganz subjektiven Ursprungs ... Jener Übergang von der Sinnesempfindung zu ihrer Ursache, der ... aller Sinnesanschauung zu Grunde liegt, ist zwar ausreichend, uns die empirische Gegenwart eines empirischen Objektes anzuzeigen . . ., aber er reicht keineswegs aus, uns Aufschluſs zu geben über das Dasein und Wesen an sich der auf solche Weise für uns entstehenden Erscheinungen oder vielmehr ihres intelligibeln Substrats.“[2] Empfindung, Raum, Zeit, Kausalität und somit auch das empirische Objekt sind also subjektiv im Gegensatz zu dem Ding an sich des empirischen Objekts, d. i. zu dem im transcendenten Sinne auſser uns Vorhandenen.

Von gewechseltem Standpunkt aus heiſst es an anderer Stelle umgekehrt, aber gleichfalls im transcendenten Sinne: „Der Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung läſst sich ausdrücken als der zwischen dem subjektiven und objektiven Wesen eines Dinges: Sein rein subjektives Wesen ist eben das Ding an sich“.[3])

Psychologisch und transcendent deutbar ist subjektiv an folgender Stelle: „Alles Objektive, alles [empirisch] Äuſsere, da es stets nur ein Wahrgenommenes, Erkanntes ist, bleibt auch immer nur ein Mittelbares und Sekundäres, kann daher schlechterdings nie der letzte Erklärungsgrund der Dinge oder der Ausgangspunkt der Philosophie werden. Diese nämlich verlangt notwendig das schlechthin Unmittelbare zu ihrem Ausgangspunkt: ein solches aber ist offenbar nur das dem Selbstbewuſstsein Gegebene, das Innere, das Subjektive.“[4])

[1]) I, 60.
[2]) II, 19, ähnlich so II, 223 und II, 357.
[3]) V, 105.
[4]) II, 367.

Insofern dieses Subjektive ein durch das Selbstbewufstsein Gegebenes ist, steht es im psychologischen Gegensatz zur Vorstellung des äufseren Objekts; insofern es von Schopenhauer metaphysisch gedeutet wird, im transcendenten Gegensatz zum äufseren Objekt als Erscheinung, analog dem zweiten oben erörterten Falle.

In welchem Sinne ist nun die Empfindung subjektiv, wenn aus ihr der Verstand die objektive Anschauung macht? Ausgeschlossen ist nach dem bisher Erörterten, dafs hier der Gegensatz zwischen dem Subjektiven und Objektiven in dem erkenntnistheoretischen Sinne zu nehmen sei, wie wir ihn in der Definition der Vorstellung fanden: „Man hüte sich vor dem grofsen Mifsverständnis, dafs, weil die Anschauung durch die Erkenntnis der Kausalität vermittelt ist, deswegen zwischen Objekt und Subjekt das Verhältnis von Ursache und Wirkung bestehe.“ [1]) Die Lehre, dafs der Satz vom Grunde immer nur zwischen Objekten statthabe, bleibt auch für die späteren Schriften Schopenhauers als ein wesentliches Grundstück seiner Lehre bestehen.

Auch ein Gegensatz im transcendenten Sinne ist nicht angängig; denn der Satz vom Grunde, weil beschränkt auf das Gebiet des Vorstellens, gilt nicht für die Beziehung des Dinges an sich zur Erscheinung oder umgekehrt. Der Gegensatz zwischen subjektiver Empfindung und objektiver Anschauung kann erkenntniskritisch betrachtet werden, d. h. es kann gefragt werden, welche Geltung das objektiv Angeschaute für unsere Erkenntnis des Dinges an sich habe. Da aber findet sich vom Standpunkt Schopenhauers aus, das durchaus negative Resultat, dafs in der objektiven Anschauung kein Hinweis auf etwas Transcendentes enthalten sei. [2])

Der Gegensatz zwischen subjektiver Empfindung und objektiver Anschauung ist somit lediglich ein psychologischer. Prüfen wir, in welchem speziellen Sinne ein psychologischer Gegensatz in Betracht kommen kann. Dieser kann nicht innerhalb des Gebietes der Vorstellung liegen; denn die blofse Empfindung kann, wie wir fanden, nicht als Vorstellung ange-

---

[1]) I, 45. [2]) III, 99.

sehen werden. Es bleibt nur die Annahme übrig, dafs der Gegensatz zwischen subjektiver und objektiver Anschauung zusammenfalle mit dem psychologischen Gegensatz der Empfindung als körperlichem Gefühl, [abgesehen von dessen metaphysischer Bedeutung, nämlich ihrer Zugehörigkeit zum Willen als Ding an sich] und der aus ihr gebildeten Vorstellung. Dieser Annahme aber steht entgegen die Forderung, dafs der Satz vom zureichenden Grunde nur innerhalb des Gebietes der Vorstellung Geltung habe: „Der Satz vom zureichenden Grunde drückt die Verbindung unserer Vorstellungen untereinander aus.“ [1])

Es möge aber im folgenden der Versuch einer Zurechtlegung dieses Mifsverhältnisses gemacht werden: Die Vorstellung, zu der die blofse Empfindung im Gegensatz steht, könnte vielleicht als Vorstellung im engeren Sinne genommen werden, in der Weise, dafs sie mit der blofsen Empfindung als Vorstellung im weiteren Sinne zu vereinigen wäre. Schopenhauer setzt an einigen Stellen „Objekt“ im engeren Sinne für empirisches Objekt: „alles Objekt, also das empirisch Reale überhaupt.“ [2]) Entsprechend könnte, da „Objektsein“ und „unsere-Vorstellungsein“ dasselbe ist, auch Vorstellung im engeren Sinne gebraucht sein, so dafs die Vorstellung im engeren Sinne, d. i. die anschauliche Vorstellung, mit den drei übrigen Klassen von Vorstellungen zusammen das Gebiet der Vorstellung im weitesten Sinne ausmachten. Die blofse Empfindung könnte ihrerseits vielleicht als eine Vorstellung der vierten Klasse genommen werden: „Das Subjekt erkennt den Willen auch nur wie die Aufsendinge an seinen Äufserungen, also an den einzelnen Willensakten und sonstigen Affektionen, die man unter dem Namen der Wünsche, Affekte, Leidenschaften und Gefühle begreift, folglich erkennt es ihn immer noch als Erscheinung . . .“ [3]) Wir könnten daraus ableiten, dafs die blofsen Sinnesempfindungen, als Gefühle, auch als Erscheinungsformen des Willens, und somit als Vorstellungen der vierten Klasse angesehen werden müfsten. Wir würden damit zu einer Annahme gelangen, die der ursprünglichen Meinung Schopenhauers entspräche, dafs „die

---

[1]) III, 40. [2]) II, 15, ähnlich so I, 36, II, 431. [3]) V, 54.

blofse Empfindung schon Vorstellung zu nennen sei", die sich aber von jener dadurch unterschiede, dafs dort die Empfindung Vorstellung genannt wurde, weil sie „keine unmittelbare Bedeutung für den Willen habe",[1]) hier aber so genannt würde, weil sie Äufserung des Willens wäre. Der Übergang des Verstandes von der subjektiven Empfindung zu der objektiven Anschauung würde bei dieser Zurechtlegung innerhalb des Gebietes der Vorstellung bleiben.

Dieser Gedanke findet sich bei Schopenhauer nicht ausgesprochen, sondern ist nur mit Mühe in der angeführten Weise herauszuentwickeln. Er mufs schon aus diesem Grunde als ein nachträglicher Versuch einer Harmonisierung bestehender Widersprüche bezeichnet werden.

Auch zieht er andere Widersprüche nach sich. Wir fanden, dafs die Stellung der mehr objektiven Sinnesempfindungen bei Schopenhauer undeutlich bestimmt ist. Es ist zweifelhaft, ob sie, wenn sie den Willen nicht wie die übrigen Empfindungen unmittelbar berühren, noch wie diese als Äufserungen des Willens angesehen werden können.

Ferner würde die abgeleitete Annahme voraussetzen, dafs das Gesetz der Kausalität statthabe zwischen Vorstellungen verschiedener Klassen. Es würde dann ein analoges, wenngleich umgekehrtes Verhältnis vorliegen, wie für das Gesetz der Motivation, das zwischen einer Vorstellung und einem Willensakte gilt: „Wir wissen aus der an uns selbst gemachten inneren Erfahrung, dafs (das Innere der Bewegungen und Handlungen der Menschen) ein Willensakt ist, welcher durch das Motiv, das in einer blofsen Vorstellung besteht, hervorgerufen wird."[2]) Nun aber ist der Geltungsbereich der Kausalität bei Schopenhauer enger begrenzt: Das Kausalitätsgesetz „bezieht sich allein und ausschliefslich auf Veränderungen materieller Zustände und schlechterdings auf nichts anderes",[3]) und „die ganze Kausalität ist nur die Gestalt des Satzes vom Grunde in der ersten Klasse der Objekte, also in der in äufserer Anschauung gegebenen Körperwelt".[4])

Erweist sich aber auch so die versuchte Annahme als unzulänglich, so findet sich offennbar keine Möglichkeit, den

---

1) I, 53. 2) III, 162. 3) III, 49. 4) III, 162.

Übergang des Verstandes von der subjektiven Empfindung zur objektiven Anschauung vom Standpunkte Schopenhauers aus psychologisch begreiflich zu machen, weil ein solcher Versuch, wie wir fanden, mit grundlegenden Sätzen seiner Lehre in Widerspruch gerät.

Eine andere Frage ist die, wie der Übergang des Verstandes von der subjektiven Empfindung zur objektiven Anschauung im Zusammenhange der Lehre Schopenhauers sich darstelle, eine andere die, wie er sich dem geistigen Auge Schopenhauers in der Tat dargestellt habe. Letztere scheint auf folgendem Wege eine Beantwortung zu finden.

Schon in Welt als Wille und Vorstellung, Band I, 1. Auflage, wo die Einschränkung des Ausdrucks „unmittelbares Objekt", sich schon findet,[1]) bleibt dieser Ausdruck, ersichtnicht im uneigentlichen Sinne angewandt, bestehen. „Ihre (der Materie) Einwirkung auf das unmittelbare Objekt, das selbst Materie ist, . . ."[2]) Wir stellten fest, dafs in den späteren Schriften der Gebrauch des Ausdruckes fast ganz zurücktritt. Dennoch aber wird er in einem Zusammenhange, wo er, im uneigentlichen Sinne gebraucht, bedeutungslos wäre, nämlich Sehn und Farben, 2. Auflage, gesetzt. Hier werden zwar an einigen Stellen, wo in der 1. Auflage „unmittelbares Objekt" steht, andere Ausdrücke gebraucht, so statt „Affektion des unmittelbaren Objektes" „empfundene Affektionen",[3]) statt „unmittelbare Objekte" „Sinne",[4]) statt „Affektion" „empfundene Affektion",[5]) was alles auf eine psychologisch geänderte Betrachtungsweise hindeutet. Aber es bleibt der Satz: „Mittelst derselben (der Erkenntnis des Gesetzes der Kausalität) werden die Empfindungen des Leibes der Ausgangspunkt für die Anschauung einer Welt, indem nämlich das a priori uns bewufste Gesetz der Kausalität angewandt wird auf das Verhältnis des unmittelbaren Objekts, des Leibes, zu den anderen nur mittelbaren Objekten."[6])

---

[1]) 1. Auflage S. 29. 3. Auflage I, 53.
[2]) 1. Auflage S. 11. 3. Auflage I, 40.
[3]) 1. Auflage S. 22. 2. Auflage VI, 31.
[4]) 1. Auflage S. 26. 2. Auflage VI, 34.
[5]) 1. Auflage S. 22. 2. Auflage VI, 31.
[6]) VI, 22.

Schwerwiegender noch als dies ist, dafs der Verstand zur Bestimmung des Ortes des Objekts im Raume sich der Beihilfen bedient, die in den Empfindungen selbst liegen, und die in Wirklichkeit nur physiologische Verhältnisse sind, von denen die Empfindungen ein Bewufstsein liefern sollen.

Die angeführten Momente, zusammen mit der Unmöglichkeit einer psychologischen Erklärung, drängen den Gedanken auf, dafs Schopenhauer, indem er sagt, der Verstand schaffe aus der subjektiven Empfindung die objektive Anschauung, in der Tat einen Übergang vom Sinnesorgan zum äufseren Objekt vor Augen habe. So wird verständlich, wie Schopenhauer dazu kommt, statt „des Ausgehens von der Empfindung“ unbedenklich „das Ausgehen von dem unmittelbaren Objekt d. i. dem Leib“ zu setzen; sodann auch, dafs der Verstand für die Anordnung des Objekts im Raume in der Gesichtsempfindung gewisse Beihilfen findet: Indem Schopenhauer Gesichtsempfindung sagt, hat er die Retina und damit die physiologischen Eigentümlichkeiten des Auges vor seinem geistigen Blick. Von hier aus fällt auch ein Licht auf den Ausdruck, der uns in der ersten Auflage des Satzes vom Grunde begegnet ist, nämlich „das unmittelbare Objekt im Raume“.[1])

Diese Anschauungsweise Schopenhauers ist freilich mit den Grundzügen seiner Theorie nicht vereinbar; denn die Identität von Sinnesempfindung und Erregung im Sinnesorgan ist, wie wir nachwiesen, für Schopenhauer nur eine metaphysische. Jenes Einfliefsen physiologischer Daten als psychologischer erscheint also, vom Standpunkte der Lehre Schopenhauers aus gesehen, als ein unberechtigtes Ineinssetzen des metaphysisch Identischen mit einem für das Bewufstsein Identischen.

Endlich verstehen wir von diesem Gesichtspunkte aus auch, dafs die Frage nach der Einordnung der blofsen Empfindung in den Bestand des psychologisch Fafsbaren für Schopenhauer keine sehr brennende ist. Der von der Anschauung erfüllte Denker hat als selbstverständliche Tatsache zunächst vor Augen, dafs die Empfindung im Sinnesorgan sei, und der Verstand von diesem aus den Übergang zum äufseren

---

[1]) 1. Auflage des Satzes vom Grunde S. 53.

Objekt mache. Nachträgliche theoretische Erwägungen lassen ihn dann sagen, dafs das unmittelbare Objekt nur im uneigentlichen Sinne zu nehmen sei, dafs die Empfindung „noch nicht Vorstellung genannt werden könne“, und dafs „die rein objektiven Sinne den Willen unberührt lassen“. Eine rein psychologische Betrachtungsweise dieser Verhältnisse liegt Schopenhauer im Grunde fern.

VI. Die formalen Bestandteile der empirischen Anschauung.

Materie. Körper. Naturkraft. Naturgesetz.

Der Gang unserer Darstellung führt uns zu den formalen Bestandteilen der empirischen Anschauung. Als solche nennt Schopenhauer im Satz vom Grunde [1]) im Anschlufs an Kant Zeit und Raum, zu denen als weitere subjektive Bedingung die Kausalität kommt. Schon in der ersten Auflage der Welt als Wille und Vorstellung, Band I, und vielfach späterhin nennt Schopenhauer als Formen der empirischen Anschauung schlechthin Zeit, Raum und Kausalität, ohne dafs mit diesem etwas anderen Sprachgebrauch Sachliches geändert würde. Im Unterschied von der ersten Auflage des Satzes vom Grunde ist in den Schriften von der ersten Auflage der Welt als Wille und Vorstellung, Band I, an die Kausalität die einzige Kategorie, die von den zwölf Kategorien Kants beibehalten wird. Näheres darüber siehe in dem Abschnitt der vorliegenden Schrift über „Die blofsen Empfindungen“.

Über den Ursprung dieser Formen ist zunächst das, was in metaphysisch-psychologischem Sinne gesagt wird, in Erinnerung zu bringen. Wir haben es im Zusammenhange mit den Empfindungen schon erörtert.

Psychologisches erfahren wir über den Ursprung dieser Formen folgendes: „Die wesentlichen und daher allgemeinen

---

[1]) III, 41. 1. Auflage S. 29.

Formen alles (äufseren) Objekts, welche Zeit, Raum und Kausalität sind, können auch ohne die Erkenntnis des Objekts selbst, vom Subjekt ausgehend gefunden und vollständig erkannt werden, d. h. in Kants Sprache, sie liegen a priori in unserm Bewufstsein." [1]) „Sie sind ihrer ganzen Gesetzmäfsigkeit und der Möglichkeit ihrer Formen nach, in unserem Bewufstsein vorhanden, ganz unabhängig von den Objekten, die in ihnen erscheinen, die ihren Inhalt ausmachen, oder mit anderen Worten: sie können ebensowohl, wenn man vom Subjekt, als wenn man von dem Objekt ausgeht, gefunden werden." [2]) „Sie müssen schon mit dem blofsen Gegensatz von Subjekt und Objekt (nicht im Begriff, sondern in der Tat) gegeben sein, folglich nur die nähere Bestimmung der Form der Erkenntnis überhaupt sein, deren allgemeinste Bestimmung jener Gegensatz selbst ist." [3]) Zeit und Raum „sind als reine Anschauungen für sich und abgesondert von den vollständigen Vorstellungen . . . Gegenstände des Vorstellungsvermögens".[4]) „Hingegen ist die Verstandesform der Kausalität nicht für sich und abgesondert ein Gegenstand des Vorstellungsvermögens, sondern kommt erst mit und an dem Materiellen der Erkenntnis ins Bewufstsein." [5]) Sie ist ein „Gesetz, dessen bestimmten Inhalt die Erfahrung gelehrt hat, dessen allgemeine Form und Notwendigkeit jedoch unabhängig von ihr uns bewufst ist".[6]) In der Annahme der Apriorität des Raumes und der Zeit stützt sich Schopenhauer auf Kant: „Die Zeit, die erste Bedingung der Möglichkeit jeder Veränderung, also auch der, auf deren Anlafs die Anwendung des Kausalitätsbegriffs erst eintreten kann, nicht weniger der Raum, welcher das Nach-aussenverlegen einer Ursache ... allererst möglich macht, ist, wie Kant sicher dargetan hat, eine subjektive Form des Intellekts".[7])

Den von Kant aufgestellten Beweis der Apriorität des Kausalgesetzes bestreitet Schopenhauer: „Wirklich liegt in der Notwendigkeit eines von der empirisch allein gegebenen Sinnesempfindung zur Ursache derselben zu machenden Überganges,

---

[1]) I, 36. [2]) I, 174. [3]) I, 175. [4]) III, 147. [5]) III, 148. [6]) I, 147. [7]) III, 98.

damit es zur Anschauung der Aufsenwelt komme, der einzige echte Beweisgrund davon, dafs das Gesetz der Kausalität vor aller Erfahrung uns bewufst ist. Daher habe ich diesen Beweis dem Kantischen substituirt, dessen Unrichtigkeit ich dargetan hatte“.[1]) Zu diesem auf eine logische Tatsache, die Denknotwendigkeit der Beziehung zwischen Wirkung und Ursache, gestützten Beweise tritt in Welt als Wille und Vorstellung Band II ein physiologischer Nachweis: „Physiologische Bestätigung erhält die hier dargelegte Intellektualität der Anschauung durch Flourens . . .“.[2]) In der Würdigung der historischen Grundlagen der von uns behandelten Lehre Schopenhauers werden wir auf diesen Punkt näher eingehen.

Über den Bestand dieser Formen ist im allgemeinen dies zu sagen: Die reinen Anschauungen Zeit und Raum machen die dritte Klasse der Gegenstände für das Vorstellungsvermögen aus.

Auf dieselben und die in ihr herrschende Form des Satzes vom Grunde näher einzugehen, würde den Rahmen dieser Schrift überschreiten.

Über den Bestand der dritten Form, die Kausalität, ist zunächst zu bemerken: Die Kausalität ist ein Gesetz, „dessen bestimmten Inhalt die Erfahrung gelehrt hat, dessen allgemeine Form und Notwendigkeit jedoch, unabhängig von ihr uns bewufst ist“.[3]) Als solche ist sie keine Anschauung, aber auch kein Begriff im eigentlichen Sinne, sondern nimmt als Funktion des Verstandes eine Sonderstellung ein. Dafs sie auch kein Begriff sein soll, geht aus folgenden Stellen hervor: „Diese Beziehung (zwischen Ursache und Wirkung) ist kein Schlufs in abstracten Begriffen, geschieht nicht durch die Reflexion . . . sondern unmittelbar . . . Sie ist die Erkenntnisweise des reinen Verstandes“.[4]) „Die Verstandesoperation ist keine diskursive, reflexive, in abstracto, mittels Begriffen und Worten vor sich gehende, sondern eine intuitive und ganz unmittelbare.“[5]) „Das Gesetz der Kausalität ist als abstracter Grundsatz freilich, wie alle Grundsätze in abstracto, Reflexion, also Objekt der Vernunft: Aber die eigentliche lebendige, un-

[1]) II, 49. [2]) III, 90. [3]) I, 147. [4]) I, 43. [5]) III, 67.

vermittelte, notwendige Erkenntnis des Gesetzes der Kausalität geht aller Reflexion wie aller Erfahrung vorher und liegt im Verstande.“ [1])

Nach diesen Erörterungen erübrigt eine solche über den psychologischen Zusammenhang dieser Formen untereinander. Da dieser bei Schopenhauer aus ihren logischen Beziehungen abgeleitet ist, so ist es notwendig, diese zuerst zu erörtern.

Diese logischen Beziehungen gelangen in folgendem zum Ausdruck: „Das Gesetz der Kausalität erhält seine Bedeutung und Notwendigkeit allein dadurch, daſs das Wesen der Veränderung nicht allein im bloſsen Wechsel der Zustände an sich, sondern vielmehr darin besteht, daſs an demselben Ort im Raum jetzt ein Zustand ist und darauf ein anderer, und zu einer und derselben bestimmten Zeit hier dieser Zustand und dort jener: Nur diese gegenseitige Beschränkung der Zeit und des Raumes durcheinander gibt einer Regel, nach der die Veränderung vorgehen muſs, Bedeutung und zugleich Notwendigkeit. Was durch das Gesetz der Kausalität bestimmt wird, ist also nicht Sukzession der Zustände in der bloſsen Zeit, sondern die Sukzession in Hinsicht auf einen bestimmten Raum, und nicht das Dasein der Zustände an einem bestimmten Ort, sondern an diesem Ort zu einer bestimmten Zeit. Die Veränderung, d. h. der nach den Kausalgesetz eintretende Wechsel, betrifft also jedesmal einen bestimmten Teil des Raumes und einen bestimmten Teil der Zeit zugleich und im Verein. Demzufolge vereinigt die Kausalität den Raum mit der Zeit.“ [2]) Letzterer Satz, wenn er im logischen Sinne und wörtlich genommen wird, ist gleichbedeutend mit dem Satze: Der Begriff der Kausalität enthält als eines seiner Merkmale die Beziehung des Nebeneinander zum Nacheinander. Nun aber sind, was in die Beziehung von Ursache und Wirkung gesetzt wird, die Veränderungen. Die Veränderung begreift eine Beziehung des Nebeneinander zum Nacheinander. Aber diese ist keine kausale. Also kann nicht gefolgert werden, daſs der Begriff Kausalität die Beziehung von Raum und Zeit enthalte, in diesem Sinne Raum und Zeit vereinige. Im

[1]) VI, 22 (1. Auflage von Sehn und Farben S. 13). [2]) I, 41.

logischen Sinne also genommen, enthält der besprochene Satz eine Ungereimtheit. Dagegen ist er, vom Standpunkte Schopenhauers aus im psychologischen Sinne genommen, zu verstehen: Die Kausalität, gemeint ist der Verstand, bezieht die Ursache, die er zur bloſsen Empfindung als der Wirkung setzt, auf Raum und Zeit; er verknüpft räumliche und zeitliche Bestimmungen in der Vorstellung des äuſseren Objekts. Nun aber schiebt sich in der Tat an der angeführten Stelle und in der weiteren Deduktion der genannte Satz als in logischem Sinne genommen unbesehen unter, was auch von Bedeutung für den Begriff Materie ist.

Die logischen Beziehungen von Raum, Zeit und Kausalität flieſsen zusammen in dem Begriff Materie. Die Merkmale dieses Begriffes werden in folgenden Gedankenreihen abgeleitet:

Die erste Gedankenreihe stellt sich dar als eine Deduktion aus dem Begriffe der Kausalität.

„Wer diejenige Gestaltung des Satzes vom Grunde, welche den Inhalt jener Formen (der Zeit und des Raumes), ihre Wahrnehmbarkeit, d. i. die Materie, beherrscht, also das Gesetz der Kausalität erkannt hat; der hat eben damit das ganze Wesen der Materie als solcher erkannt: Denn diese ist durch und durch nichts als Kausalität.“[1]) Dieser Satz ist abgeleitet aus folgendem: „Ihr Sein nämlich ist ihr Wirken“, und dieser Satz letzten Grundes aus dem nachstehenden: „Ihre Einwirkung auf das unmittelbare Objekt (das selbst Materie ist) bedingt die Anschauung, in der sie allein existirt: Die Folge der Einwirkung jedes andern materiellen Objekts auf ein anderes wird nur erkannt, sofern das letztere jetzt anders als zuvor auf das unmittelbare Objekt einwirkt, besteht nur darin“.[2])

Diese Beweisführung, besonders der letzte Satz läſst deutlich erkennen, daſs der Grund, auf den hier die Deduktion fuſst, die psychologische Tatsache des Zustandekommens der angeschauten Welt durch die kausalbeziehende Funktion des Verstandes ist. Genau betrachtet findet also die Deduktion

---

[1]) I, 39. [2]) I, 40.

statt aus der Art der Kausalität, die für das Zustandekommen der empirischen Anschauung maſsgebend ist. Daraus würde folgender erkenntnistheoretische Schluſs herflieſsen: Die reale Welt wird als seiend erkannt nur, indem sie als auf uns wirkend erkannt wird. Ihr Sein für uns ist also ihr Wirken auf uns.

Nun aber schiebt sich in der oben angeführten Argumentation das unmittelbare Objekt als in objektivem Sinne genommen unter: „Das unmittelbare Objekt, welches selbst Materie ist."

Damit wird von Schopenhauer die kausale Beziehung der äuſseren Objekte zum unmittelbaren Objekt der kausalen Beziehung der äuſseren Objekte untereinander koordiniert; dadurch aber verliert der Schluſs seine erkenntnistheoretische Bedeutung und erhält die logische der Gattungsbestimmung zu allem konkreten Wirken: „Das Wesen [der Begriff] der Materie ist Kausalität." .

Der Gang der Deduktion stellt sich in folgender Schluſsreihe dar:

Das Sein jeden äuſseren Objektes, einschlieſslich seines Wirkens auf ein anderes äuſseres Objekt, besteht in seinem Wirken auf das unmittelbare Objekt.

Die Gesamtheit der äuſseren Objekte ist Materie.

Das Sein der Materie besteht in ihrem Wirken auf das unmittelbare Objekt.

Dieses ist selbst Materie.

Das Sein der Materie besteht im Wirken auf andere Materie. Ihr Wesen (Begriff) besteht im Wirken überhaupt, in der Kausalität.

Die zweite Gedankenreihe stellt sich dar als eine Deduktion aus den Formen Raum und Zeit:

Die Beziehung des Nebeneinander im Raume zum Nacheinander in der Zeit macht für Schopenhauer das wesentliche Merkmal des Begriffs Zugleichsein aus. Daraus folgt unmittelbar die Dauer im Gegensatz zum Wechsel des damit zugleich Vorhandenen, hieraus auf Grund einer erkenntnistheoretischen Wendung des Gedankens das Dauernde im Wechsel der Zu-

stände. Jenes ist die Materie, diese sind die Veränderungen ihrer Formen und Qualitäten.

Dieser Gedankengang enthält folgenden Schlufs:

Die Materie ist das Beharrende im Wechsel der Zustände.

Das Beharrende begreift eine Vereinigung von Raum und Zeit in sich.

Das Wesen (Begriff) der Materie ist die Vereinigung von Raum und Zeit.

Der Begriff der Materie, als des Beharrenden, vereinigt somit Raum- und Zeitbestimmungen in sich:

„Das Zugleichsein der Zustände macht eigentlich das Wesen der Wirklichkeit aus: Denn durch dasselbe wird allererst die Dauer möglich, indem nämlich diese nur erkennbar ist an dem Wechsel des mit dem Dauernden zugleich Vorhandenen; aber auch nur mittelst des Dauernden im Wechsel erhält dieser jetzt den Charakter der Veränderung, d. h. des Wandels der Qualität und Form, beim Beharren der Substanz, d. i. die Materie.“ [1]) „Erst durch die Vereinigung von Zeit und Raum erwächst die Materie, d. i. die Möglichkeit des Zugleichseins und dadurch der Dauer, durch diese wieder des Beharrens der Substanz, bei der Veränderung der Zustände.“ [2]) „Auf dieser Ableitung der Grundbestimmungen der Materie aus den uns a priori bewufsten Formen unserer Erkenntnis beruht es, dafs wir ihr gewisse Eigenschaften a priori zu ererkennen, nämlich Raumerfüllung, d. i. Undurchdringlichkeit, d. i. Wirksamkeit, sodann Ausdehnung, unendliche Teilbarkeit, Beharrlichkeit, d. h. Unzerstörbarkeit, und endlich Beweglichkeit.“ [3])

Die Beziehung der beiden angeführten definitorischen Bestimmungen zu einander ergibt sich aus folgenden Schlüssen:

1. „Die Kausalität vereinigt den Raum mit der Zeit“.

„Im Wirken, also in der Kausalität, besteht das ganze Wesen der Materie.“

„Folglich müssen auch in dieser Raum und Zeit vereinigt sein“. [4])

---

[1]) I, 41. [2]) I, 42. [3]) I, 42 (Zusatz zur 1. Auflage). [4]) I, 41.

2. „Die Kausalität vereinigt den Raum mit der Zeit,"

„Das Wesen der Materie besteht in der gänzlichen Vereinigung von Raum und Zeit."

Die Materie ist Kausalität.[1])

Wir fanden also bisher:

Der Begriff Materie enthält

als erstes Merkmal: das der Kausalität,

als zweites Merkmal: das der Vereinigung von Raum und Zeit.

Das erste ist ein logisches: es enthält den Gattungsbegriff zu allem besonderen Wirken. Das zweite ist gleichfalls ein logisches: es enthält die Beziehung zweier „Formen" zueinander. Dazu kommt ein drittes, ein erkenntnistheoretisches: es enthält die objektive Geltung des Begriffs Materie im empirischen Angeschauten überhaupt:

Das erste Merkmal, in Beziehung gedacht zur empirischen Anschauung, stellt sich dar als „die objektivierte, das heifst als die nach aufsen projicirte Verstandesfunktion der Kausalität",[2]) kurz „die Kausalität objektiv gedacht".[3]) (3a)

Das zweite Merkmal stellt sich dar als „das Beharrende im Wechsel der Zustände".[4]) (3b)

Beide fliefsen zusammen in dem Urteil: „Die Materie ist die keinem Werden und Vergehen unterworfene Grundlage aller Dinge." (3c)

Der Gedanke 3a tritt, wie wir fanden, in der Deduktion des ersten Merkmals zurück. Der Gedanke 3b ist in der Deduktion des zweiten Merkmals schon mit ausgesprochen, insofern nämlich dort von Zuständen der beharrenden Materie geredet wird.

Der Satz 3c wird in folgender Weise abgeleitet:

α) „Die Kausalität erstreckt sich nur auf Veränderungen.

Die Materie ist der Träger aller Veränderungen.

Die Kausalität läfst die Materie unberührt."[5])

---

[1]) So der Sache nach I, 602. [2]) V, 119. [3]) II, 358.
[4]) I, 623, ähnlich I, 41, 42, V, 119. [5]) III, 58.

Daraus wird positiv gewandt: Sie erscheint unserm Bewufstsein als die keinem Werden und Vergehen unterworfene, mithin immer gewesene, immer bleibende Grundlage aller Dinge." [1])

β) Der Schlufssatz des Syllogismus α wird auch in folgender Weise abgeleitet:

Materie = Wirken = Kausalität.

„Kausalität kann nicht auf sich selbst angewandt werden."

„Die Materie ist der Kausalität nicht unterworfen." [2])

Die Scheidung der logischen Bestimmungen und der erkenntnistheoretischen ist deutlich aus folgender Stelle herauszulesen: „Das ganze Wesen der Materie besteht im Wirken: Nur durch dieses erfüllt sie den Raum und beharrt sie in der Zeit: sie ist durch und durch Kausalität. Mithin, [erkenntnistheoretisch gewandt] wo gewirkt wird, ist Materie, und das Materielle ist das Wirkende überhaupt." [3]) Dort also: die Materie ist Kausalität, ist Wirken überhaupt; hier: die Materie ist das Wirkende überhaupt.

In dem Satze 3c ist eine der Erweiterung, die wir in der Deduktion des ersten Merkmals fanden, entsprechende Verengerung des Begriffs Kausalität festzustellen. Dies ist aus folgender Ausführung ersichtlich: „Unter Materie denken wir das, was noch übrig bleibt, wenn wir sie von ihrer Form und allen ihren specifischen Qualitäten entkleiden, welches eben deshalb in allen Körpern ganz gleich, eins und dasselbe sein mufs. Jene von uns aufgehobenen Formen und Qualitäten nun aber sind nichts anderes, als die besondere und speciell bestimmte Wirkungsart der Körper, welche eben die Verschiedenheit derselben ausmacht. Daher ist, wenn wir davon absehen, das dann noch Übrigbleibende die blofse Wirksamkeit überhaupt, das reine Wirken als solches, die Kausalität selbst objektiv gedacht. Daher läfst die Materie sich blofs denken: Sie ist ein zu jeder Realität als ihre Grundlage Hinzugedachtes." [4])

---

[1]) I, 602, ähnlich so III, 56, III, 57, III, 99, II, 357, V, 119.

[2]) II, 62 und III, 99.

[3]) II, 358.

[4]) III, 99.

Der Schlufssatz ist nur verständlich, wenn Wirksamkeit als Wirksamkeit auf uns, das ist, mit Schopenhauer zu reden, auf „das unmittelbare Objekt“, dieses subjektiv genommen, verstanden wird.

Diese Einschränkung findet sich schon in einer Bemerkung der 1. Auflage des Satzes vom Grunde: „Durch die Kategorie der Kausalität allein erkennen wir die Objekte als wirklich, das ist auf uns wirkend.“ [1])

In diesem Sinne ist auch folgende Ausführung zu verstehen: „Die Materie ist die objektiv aufgefafste Kausalität selbst, indem ihr ganzes Wesen im Wirken überhaupt besteht, sie selbst also die Wirksamkeit (energeia = Wirklichkeit) der Dinge überhaupt ist, gleichsam das Abstractum alles ihres verschiedenartigen Wirkens ... Sie hat keine anderen Attribute als das Dasein selbst überhaupt und abgesehen von aller näheren Bestimmung desselben.“ [2]) Der Ausdruck „gleichsam das Abstraktum“ ist in diesem Zusammenhange zu interpretieren als nicht auf das im logischen Sinne Gemeinsame gehend, sondern auf das, was allen besonderen Wirkungsarten im erkenntnistheoretischen Sinne gemeinsam ist; dies ist ihre Beziehung auf das anschauende Subjekt.

Die dargelegte Schlufsreihe möge durch folgendes Schema deutlich gemacht werden:

A. Logisch.

Kausalität vereinigt Raum und Zeit.

Materie = Wirksamkeit überhaupt.	Materie = Vereinigung von Raum und Zeit.

Die Identität von A_2 und A_3 erschlossen aus A_1.

B. Erkenntnistheoretisch.

Kausalität betrifft nur Veränderungen.

Materie = Kausalität, objektiv gedacht.	Materie = Beharrendes im Wechsel der Zustände.

Materie = keinem Werden und Vergehen unterworfene objektive Grundlage alles Seins.

---

[1]) 1. Auflage des Satzes vom Grunde, S. 54. [2]) II, 59.

Fassen wir die Bestimmungen zusammen, die dem Begriff Materie, wie er bisher definiert wurde, zukommen, so können wir sagen: Die Materie vereinigt in ihrem Begriff Raum und Zeitbestimmungen. Das beide vereinigende Begriffsmerkmal ist Wirksamkeit. Dieses ist insofern das einzige Merkmal des Begriffs Materie; in ihm ist die Bestimmung „objektive Grundlage alles realen Seins", mitgedacht.

Aus diesem Begriffe der reinen Materie gewinnt nun Schopenhauer durch ein abstrahere ab aliqua re einen Begriff, den er als gleichbedeutend setzt mit Substanz: „Von diesem Begriff der Materie ist nun Substanz wieder eine Abstraktion, folglich ein höheres Genus und ist dadurch entstanden, daſs man von dem Begriff der Materie nur das Prädikat der Beharrlichkeit stehen lieſs. Alle ihre übrigen wesentlichen Eigenschaften, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Teilbarkeit usw. aber wegdachte".[1]) Mit dem Prädikat der Beharrlichkeit kommt der Substanz auch das Prädikat der objektiven Unterlage alles Realen zu: „Die Beharrlichkeit der Substanz, d. i. der Materie [in dem begrenzten Sinne] ... leite ich davon ab, daſs ... das Gesetz der Kausalität ... ganz wesentlich nur die Veränderungen, d. h. die sukzessiven Zustände der Materie betrifft, also auf die [spezielle] Form beschränkt ist, die Materie aber unangetastet läſst, welche daher in unserem Bewuſstsein als die keinem Werden und Vergehen unterworfene, mithin immer gewesene und immer bleibende Grundlage aller Dinge dasteht".[2])

In dieser inhaltsärmeren Bedeutung gebraucht Schopenhauer an einigen Stellen auch ohne besondere Erklärung das Wort Materie: „Alles Objekt, also das empirisch Reale überhaupt, ist durch das Objekt zwiefach bedingt; erstlich materiell oder als Objekt überhaupt, weil ein objektives Dasein nur einem Subjekt gegenüber und als dessen Vorstellung denkbar ist, zweitens formell, indem die Art und Weise der Existenz des Objekts, d. h. des Vorgestelltwerdens (Raum, Zeit, Kausalität), vom Subjekt ausgeht, im Subjekt praedisponirt ist." Ferner: „Berauben wir nun das Subjekt aller näheren Bestimmungen und Formen seines Erkennens, so verschwinden auch am

[1]) I, 624. [2]) I, 602.

Objekt alle Eigenschaften, und nichts bleibt übrig als die Materie ohne Form und Qualität, welche in der Erfahrung so wenig vorkommen kann, wie das Subjekt ohne Formen seines Erkennens, jedoch dem nackten Subjekt als solchem gegenüber stehen bleibt, als sein Reflex, der nur mit ihm zugleich verschwinden kann. Denn wenn auch der Materialismus nichts weiter als diese Materie, etwa Atome, zu postuliren wähnt: So setzt er doch unbewufst nicht nur das Subjekt, sondern auch Raum, Zeit und Kausalität hinzu, die auf speciellen Bestimmungen des Subjekts beruhen".[1])

Der inhaltsärmere Begriff der reinen Materie unterscheidet sich von demjenigen, aus dem er abstrahirt ist, auch inbezug auf Raum und Zeit: Dieser enthält die Bestimmung der Ausdehnung und der Raumerfüllung, jener, wie der Substanzbegriff, nicht. Für diesen gilt: „Die reine Materie ... ist die Kausalität selbst, objektiv, mithin als im Raum und daher als diesen erfüllend gedacht".[2]) Für jenen gilt: „Die ihm (dem aller näheren Bestimmungen und Formen seines Erkennens beraubten Subjekt) gegenüberstehende Materie ... ist eigentlich nicht einmal ausgedehnt, weil Ausdehnung Form gibt, also nicht räumlich".[3]) „Die Materie selbst ist nicht ausgedehnt, folglich ist sie unkörperlich."[4])

Beiläufig sei bemerkt, dafs Schopenhauer die Raumerfüllung der Undurchdringlichkeit gleichsetzt: „Was man die Raumerfüllung oder Undurchdringlichkeit nennt und als das wesentliche Merkmal des Körpers, d. i. des Materiellen, angibt, ist blofs diejenige Wirkungsart, welche allen Körpern ohne Ausnahme zukommt, nämlich die mechanische".[5]) Sie enthält streng genommen ein empirisches Moment im Gegensatz zur Ausdehnung.

Die dargelegte begriffliche Scheidung von Materie im weiteren Sinne und Substanz geben das Verständnis für die in den „Praedicabilia a priori" angeführte erste Bestimmung der Materie: „Es gibt nur eine Materie, und alle verschiedenen Stoffe sind verschiedene Zustände derselben: Als solche heifst sie Substanz".[6]) „Als solche", d. i. sofern hier nur das Prädikat der Beharrlichkeit in Betracht kommt.

---

1) II, 24. 2) II, 358. 3) II, 24. 4) II, 360. 5) II, 62.
6) II, 62, 63.

Von hier aus ist auch folgende Stelle zu verstehen: „Da Substanz identisch ist mit Materie, so kann man sagen: Substanz ist das Wirken in abstracto aufgefafst; Accidenz die besondere Art des Wirkens, das Wirken in concreto".[1]) In diesem Sinne ist auch folgende Stelle auszulegen: „Die reine Materie, welche allein ... den wirklichen und berechtigten Inhalt des Begriffes der Substanz ausmacht, ist die Kausalität selbst, objektiv, mithin als im Raum und daher als diesen erfüllend, gedacht".[2]) Man hat zu interpretieren: „Welche mit einem ihrer Merkmale, nämlich der Beharrlichkeit, den Inhalt des Begriffs Substanz ausmacht".

Der reinen Materie steht gegenüber die empirische. „In der Anschauung kommt die Materie nur in Verbindung mit der [speciellen] Form und Qualität vor, als Körper, d. h. als eine bestimmte Art des Wirkens ... Das näher bestimmte Wirken fassen wir dann als Accidenz der Materie auf, aber erst mittelst dieser wird dieselbe anschaulich."[3]) „Die empirisch gegebene Materie, also der Stoff ist schon in die Hülle der [speciellen] Formen eingegangen und manifestirt sich allein durch deren Qualitäten und Accidenzien, weil in der Erfahrung jedes Wirken ganz bestimmter und besonderer Art ist, nie ein blofs allgemeines."[4])

Wir erkennen von hier aus, dafs in die Ausführungen über die Materie, die wir in Welt als Wille und Vorstellung Band I finden, auch Bestimmungen, die der empirischen Materie zukommen, unbesehen miteinfliefsen, insofern dort gesagt wird: „Das, worauf sie (die Materie) wirkt, ist allemal wieder Materie".[5])

Diese empirische Materie kann, um wiederum mit einer Schopenhauer nicht eigentümlichen logischen Betrachtungsweise einzusetzen, als aus der reinen Materie durch Determination gewonnen angesehen werden. Die Merkmale, die zu der reinen Materie, logisch betrachtet, hinzutreten, sind durch die speziellen, raumzeitlichen Formen und die speziellen kausalen Beziehungen gegeben, welche die einzelnen Veränderungen als einzelne kennzeichnen.

[1]) III, 99. [2]) II, 357, 358, desgleichen III, 58. [3]) II, 357.
[4]) II, 59. [5]) I, 40.

Es wäre verfehlt, anzunehmen, dafs das Verhältnis der reinen zur empirischen Materie das des a priori Gegebenen zum erschlossenen Transzendenten wäre; es ist vielmehr lediglich das des a priori zu dem a posteriori Vorgestellten. Schon in jenem ist die Vorstellung des Objektseins mitgedacht.

Es wurde erwähnt, dafs „in der Anschauung die Materie als Körper vorkomme." [1])

Das, was den Begriff des Körpers ausmacht, ist aufser den Bestimmungen, die ihn „als geformte und spezifisch bestimmte Materie" [2]) kennzeichnen, noch ein weiteres Merkmal, nämlich das, der Träger einer Kraft zu sein. „Man hat sich zu erinnern, dafs die empirisch gegebene Materie sich überall nur durch die in ihr sich äufsernden Kräfte manifestirt; wie auch umgekehrt jede Kraft immer nur als einer Materie inhärirend erkannt wird; beide zusammen machen den empirisch gegebenen Körper aus." [3]) Damit sind wir an den Begriffen der Naturkraft und des Naturgesetzes angelangt, die zur Vervollständigung der Lehre von der empirischen Anschauung einer Erörterung bedürfen.

Die Naturkraft ist zunächst, d. h. solange wir innerhalb des Gebietes der Vorstellung bleiben, ein durch Induktion gewonnenes Allgemeines. Die logische Beziehung zwischen Ursache und Naturkraft ist die zwischen „dem flüchtigen Phänomen und der ewigen Tätigkeitsform." [4]) Dieses Allgemeine ist nicht die Eigenschaft des Ursachseins überhaupt, sondern ein Allgemeines, das aus den a posteriori gegebenen Momenten, welche die einzelnen Ursachen als einzelne kennzeichnen, gewonnen ist: Die Naturwissenschaften finden, dafs gewisse Ursachenunter gewissen aus der Erfahrung bekannten Bedingungen gleichförmig wirken. Das gleichförmig Wirkende ist das was sie Kraft nennen. „Die Aetiologie (d. i. diejenige Naturwissenschaft, deren Aufgabe „die Erklärung der Veränderungen ist," [5]) gibt Rechenschaft von den Ursachen, welche die einzelne zu erklärende Erscheinung notwendig herbeiführten, und zeigt als die Grundlage aller ihrer Erklärungen die allgemeinen

[1]) II, 357. [2]) V, 119. [3]) V, 119. [4]) III, 59. [5]) I, 146.

Kräfte auf, die in allen diesen Ursachen und Wirkungen tätig sind, bestimmt diese Kräfte genau, ihre Zahl, ihre Unterschiede, und dann alle Wirkungen, in denen jede Kraft, nach Mafsgabe der Verschiedenheit der Umstände verschieden hervortritt, immer ihrem eigentümlichen Charakter gemäfs, den sie nach einer unfehlbaren Regel entfaltet, welche ein Naturgesetz heifst.[1])

Das Naturgesetz ist dementsprechend „die Norm, welche eine Naturkraft befolgt.“[2]) Es ist das Gesetz, welches „die unwandelbare Konstanz des Eintritts derselben, sobald am Leitfaden der Kausalität die [a posteriori bekannten] Bedingungen dazu vorhanden sind“,[3]) ausdrückt. Das Allgemeine in dem Naturgesetz ist, in analoger Weise wie in der Naturkraft, nicht die Beziehung von Ursache und Wirkung überhaupt, sondern ein Allgemeines, das aus den aposteriorischen Momenten in den einzelnen kausalen Beziehungen gewonnen ist. Es bleibt blofs die der Natur abgemerkte Regel“.[4]) Insofern verlassen wir mit dieser Betrachtung nicht das Gebiet der Welt als Vorstellung, also nicht das des Satzes vom Grunde.

In der Physik mufs die Kraft „als qualitas occulta“ stehen bleiben. Die Naturkraft wird nun schon an den angeführten Stellen nicht nur als Allgemeines angesehen, demzufolge sie lediglich ein Begriff wäre, sondern auch als ein „zu Grunde liegendes“, als ein „Vorausgesetztes“, als „etwas, was der Ursache die Fähigkeit zu wirken allererst erteilt“. Damit kommt ein transzendentes Moment in die Lehre von der empirischen Anschauung. Hierauf und auf die Frage, ob die Forderung, dafs den empirisch bestimmten Kräften etwas Transzendentes entsprechen müsse, nicht schon über den Bereich, den Schopenhauer der Geltung des Satzes vom Grunde anweist, hinausgehe, und auf die Frage, in welcher Weise er dieses Transzendente deutet, näher einzugehen, würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit überschreiten.

Es erübrigt nunmehr, den psychologischen Zusammmenhang der drei Formen Raum, Zeit und Kausalität bei Schopenhauer zu erörtern. Darüber ist nur weniges zu erwähnen.

Das logisch allgemeine wird ihm zur genetischen Wurzel

---

1) I, 200. 2) III, 59. 3) I, 190. 4) I, 200.

des psychologisch zu erklärenden Gewordenen, und die logischen Beziehungen stellen sich ihm als psychologische Zusammenhänge dar. Daher kommt es, dafs die psychologisch gewandten Ausführungen nur in eine biologische Form gekleidete logische sind: „Der Verstand vereinigt Raum und Zeit in der Vorstellung der Materie.“ [1]) „Der Verstand nimmt die im Intellekt prädisponirt liegende Form des äufseren Sinnes, den Raum zu Hilfe.“ [2]) „Was die Vereinigung beider (des Raumes und der Zeit) schafft, ist der Verstand, der mittelst seiner Funktion jene Formen verbindet ... Wechselseitige Durchdringung (von Raum und Zeit).“ [3]) „Bei der objektiven Auffassung der Körperwelt gibt der Intellekt die sämtlichen Formen derselben aus eigenen Mitteln, nämlich Zeit, Raum und Kausalität, und mit dieser auch den Begriff der abstract gedachten, Eigenschafts- und formlosen Materie.“ [4]) Die ursprünglich eng begrenzte Funktion des Verstandes, [„Kausalität erkennen ist seine einzige Funktion“] [5]) erscheint hier wiederum erweitert: zu der kausalbeziehenden tritt wieder eine formalbeziehende Tätigkeit des Verstandes. Der Begriff der reinen Materie, als durch die Tätigkeit des Verstandes bewerkstelligt, gilt insofern als etwas a priori Gegebenes:

„Die Materie ist Kausalität.“

„Die Kausalität selbst ist die Form des Verstandes; denn sie ist . . . uns a priori bewufst“.

„Also gehört auch die Materie insofern und bis hierher dem formellen Teil unserer Erkenntnis an.“ [6]) „Ihr subjektives Korrelat ist der Verstand.“ [7])

Der Übergang von der reinen zur empirischen Materie ist der Sache nach auch noch als Funktion des Verstandes aufgefafst, wenngleich Schopenhauer hier schlechthin Intellekt sagt. Auch für die psychologische Erklärung dieses Geschehens durch Schopenhauer gelten die vorhin genannten Kennzeichen: „Sobald der Intellekt, mittelst dieser Formen (Raum, Zeit, Kausalität und damit der reinen Materie) und in ihnen, einen, stets nur von der Sinnesempfindung ausgehenden realen Gehalt

---

[1]) I, 44. [2]) III, 66. [3]) III, 42. [4]) V, 119.
[5]) I, 43. [6]) II, 358. [7]) I, 48.

das heifst etwas von seinen eigenen Erkenntnisformen Unabhänges spürt, welches nicht im Wirken überhaupt, sondern in einer bestimmten Wirkungsart sich kundgibt; so ist es dies, was er als Körper, das heifst als geformte und specifisch bestimmte Materie setzt." [1])

Mit der letzten Ausführung ist zugleich der psychlogische Zusammenhang zwischen Materie und Empfindung berührt. Näheres erfahren wir darüber bei Schopenhauer nicht. Wir erkennen, dafs diese Frage ihm in den Parerga und Paralipomena Band II etwas näher liegt, als in den früheren Schriften, wenngleich sie auch in der späteren keine Lösung findet.

VII. Schlufs.

Die Lehre von der empirischen Anschauung bei Schopenhauer erscheint mir in ihrem wesentlichen Punkte, der Annahme, dafs der Verstand, indem er zur Empfindung, als der Wirkung, die Ursache in den Raum setze, aus der Empfindung allererst eine Vorstellung mache, wenn diese Annahme unter der Voraussetzung Schopenhauers von der Geltung der objektiven Vorstellung stattfinden soll, als verfehlt. Wenn wir mit ihm unter der Ursache unserer Empfindungen, so lange wir im Gebiete der Welt als Vorstellung bleiben, in keiner Weise ein Transzendentes mitverstehen, also nicht einmal annehmen, dafs es wirke, geschweige denn was es sei, oder wie es wirke, so sind die blofse Empfindung und die ihr entsprechende Vorstellung nur darin für das Bewufstsein unterschieden, dafs diese raumzeitlich bezogen ist, jene noch nicht. Abgesehen davon sind sie für das Bewufstsein in nichts unterschieden, und die eine als Ursache der anderen als Wirkung aufzufassen, würde gleichbedeutend sein mit einem Zusammenfallen von Ursache und Wirkung.

[1]) V, 119.

II. Teil.

Skizze der Entwicklung der Lehre von der empirischen Anschauung bei Schopenhauer.

Von einer prinzipiell bedeutsamen Entwicklung kann man in der Philosophie Schopenhauers nur bei dem Fortschritt von der ersten Auflage des „Satzes vom Grunde“ zur ersten Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung“ reden. Die Einschränkung des inneren Sinnes als nur auf den Willen gehend, die Gleichsetzung des Willens mit dem Ding an sich, und die Einschränkung der Kategorien auf die eine der Kausalität sind die hervorragenden Kennzeichen der Entwicklung des metaphysisch-erkenntnistheoretischen Bestandes seiner Lehre in dieser Periode.[1]) In den späteren Werken dagegen finden keine Änderungen dieses Bestandes statt, die geeignet wären, dessen Grundlagen zu erschüttern, sondern nur solche, die in der Gedankenfolge desselben liegen. Die Ausgestaltung der Lehre vom Willen in der Natur ist hier besonders hervorzuheben.[2])

Eine ähnliche Gestaltung zeigt insbesondere auch die Entwicklung der Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung.

---

[1]) Sieh darüber Theodor Lorenz „Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers“, Diss. Berlin 1897; Bernhard Willems „Über Schopenhauers Erkenntnistheorie. Eine historisch-kritische Abhandlung.“ Diss. Königsberg 1908.

[2]) Sieh Robert Schlüter „Schopenhauers Philosophie in seinen Briefen“, Diss. Rotsock 1900 und die während des Druckes vorliegender Arbeit erschienene sorgfältige und tiefdringende Abhandlung von Heinrich Hasse „Schopenhauers Erkenntnislehre als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen“. Leipzig, F. Meiner, 1913; insbesondere S. 77f.

Schon in der ersten Auflage des Satzes vom Grunde ist der Grundgedanke dieser Lehre ausgesprochen, daſs der Verstand von dem unmittelbaren Objekt als der Wirkung den Schluſs auf die Ursache derselben im Raume mache, so zwar, daſs hier auſser der Kausalität auch noch die andern Kategorien Kants für das Zustandekommen der empirischen Anschauung in Anspruch genommen werden.[1]) Auch besteht hier bereits die Voraussetzung des eigenen Leibes als des „unmittelbaren Objektes", ferner schon die Ineinsetzung, wenn nicht der Empfindung, so doch der „unmittelbar gegenwärtigen Vorstellung" mit dem „unmittelbaren Objekt".[2]) Hier auch findet schon die unbesehene Koordination der kausalen Beziehung des unmittelbaren Objektes zu den vermittelten mit der dieser untereinander statt,[3]) und dies trotz des prinzipiellen Unterschiedes zwischen dem „unmittelbaren" und dem „vermittelten Objekt"[4]). Die Einschränkung des „unmittelbaren Objekts" als nur im uneigentlichen Sinne zu verstehen, ist noch nicht ausgesprochen. Aber hier tritt schon der Gedanke auf, daſs, was die Vereinigung von Raum und Zeit zustande bringe, der Verstand sei, auch dies zwar noch unter Anwendung auch der Kategorien auſser der Kausalität.[5]) Die Tätigkeit des Verstandes, genauer der Kausalschluſs desselben, wird bereits von einem Vernunftschluſs, als einer „Verknüpfung von Urteilen" unterschieden und als unbewuſst charakterisiert.[6]) „Eine vollständige Analysis der Erfahrungen" wird hier bereits als „ein eigenes sehr mühsames und schwieriges Geschäft"[7]) ins Auge gefaſst.

Beide Ableitungen der Beharrlichkeit der Materie sind schon hier angelegt, die aus der Vereinigung von Raum und Zeit in den Worten: „Er (der Verstand) schafft durch die innige Vereinigung jener heterogenen Formen der Sinnlichkeit (des Raumes und der Zeit) die Erfahrung; . . . in der ungeachtet der Unaufhaltsamkeit der Zeit die Substanz beharrt und ungeachtet der starren Unbeweglichkeit des Raumes ihre Zustände wechseln,"[8]) die Ableitung aus der Kausalität deutlicher

[1]) 1. Auflage des Satzes vom Grunde S. 54.
[2]) Ebenda S. 36.
[3]) Ebenda S. 35f.
[4]) Ebenda S. 53, 54.
[5]) Ebenda S. 30, 46.
[6]) Ebenda S. 54, 55.
[7]) Ebenda S. 31.
[8]) Ebenda S. 30f.

noch in dem Satze: „Aus dieser Betrachtung, dafs das Gesetz der Kausalität sich nur auf Zustände bezieht, und nicht auf Dinge, dafs nur Zustände entstehen und vergehen, werden und aufhören, nicht Dinge, ergibt sich der Satz von der Beharrlichkeit der Substanz von selbst, folglich durch blofse Analysis des Begriffs Kausalität, ohne Synthesis.“[1]) Schon in der Beilage zu den Anmerkungen zu Kants „Metaphysik der Naturwissenschaft“, die Grisebach in die Jahre 1812, 1813 verlegt, finden sich einige grundlegende Gedanken der Lehre von der Materie. Hier heifst es: „Das Dasein der Materie, d. h. ihre Wirklichkeit, ist nichts als ihr Wirken, d. i. ihre Kausalität. Wo also Materie ist, ist Kausalität, aber auch, wo Kausalität ist, ist Materie.“[2]) Dafs weder in den Anmerkungen selbst, noch auch in der ersten Auflage des Satzes vom Grunde diese grundlegenden Gedanken der Lehre von der Materie in dieser mit der in der ersten Auflage der Welt als Wille und Vorstellung gegebenen Formulierung vorkommen, ist einigermafsen auffallend.

Auf einige Unterschiede der in der ersten Auflage des Satzes vom Grunde gegebenen Kritik des Kantischen Beweises für die Apriorität des Gesetzes der Kausalität von der späteren werden wir in dem Abschnitt über die Beziehungen zwischen Schopenhauer und Kant noch zu sprechen kommen.[6])

In der ersten Auflage von Sehen und Farben gelangt die angekündigte Analysis der Erfahrung zur ersten Ausführung. Hier begegnen wir zuerst dem Satze: „Die Anschauung ist intellektual, und nicht blofs sensual.“[3]) Die Sinnesempfindungen sind hier schon, wenn auch nicht deutlich ausgesprochen, in den Sinnesorganen lokalisiert: „Die Sinne sind die Sitze einer gesteigerten Sensibilität.“[4]) Jeder Sinn gilt als „einer besonderen Art von Einwirkung offenstehend.“[5]) Psychologisch genommen gilt die Sinnesempfindung hier, wie ich im ersten Teile meiner

---

[1]) 1. Auflage des Satzes vom Grunde S. 31.

[2]) Nachlafs III, S. 19.

[3]) 1. Auflage von Sehen und Farben S. 17.

[4]) Ebenda S. 13, auch in der Kritik der Lehre des Dr. Weber, ebenda S. 13.

[5]) Ebenda S. 13.

[6]) S. 76f. u. 102f. dieser Schrift.

Schrift nachgewiesen habe, noch als Vorstellung. Ihre Subjektivität gegenüber der objektiven Anschauung wird dabei hervorgehoben. Die Data des Gesichtssinnes werden schon geschieden in den Eindruck des Lichtes auf das Auge und die Farbe.[1]) Eine biologische Betrachtungsweise führt zu dem Gedanken, dafs „das Kind in den ersten Wochen seines Lebens anfängt den Verstand zu gebrauchen."[2]) Dazu gehört u. a. auch, dafs es „obwohl es mit zwei Augen sieht, ... dennoch nur einen Gegenstand sehen lernt."[3]) Daran reiht sich zur Erklärung des Einfachsehens eine Ausführung über die Augenaxen, den optischen Winkel und die gleichnamigen Stellen der Retina, ferner eine solche über das Doppeltsehen, das Schielen, das Doppelttasten und über Schein und Irrtum.[4]) Noch nicht ist hier, wie in der Theoria colorum vom Aufrechtsehen der Gegenstände die Rede. Von den Kategorien kommt nur noch die der Kausalität zur Sprache.

In der ersten Auflage der Welt als Wille und Vorstellung Band I findet zuerst eine ausdrückliche Einschränkung des Ausdrucks „unmittelbares Objekt" als nur im uneigentlichen Sinne zu verstehen, statt.[5]) Hier ferner gelangt die Ineinssetzung der blofsen Empfindung und „des unmittelbaren Objekts" zum deutlichen Ausdruck: „Die blofse Empfindung, das unmittelbare Bewufstsein der Veränderungen des Leibes, vermöge dessen dieser unmittelbares Objekt ist."[6]) Wir fanden[7]), dafs diese Ineinssetzung sich als ein Unterfliefsen eines metaphysisch Identischen als eines für das Bewufstsein Identischen dem Nachprüfenden darstelle. Die Manuskripte Schopenhauers, die vor der ersten Auflage der Welt als Wille und Vorstellung liegen, weisen für diese Auffassung einige Belege auf. Hier heifst es u. a.: „Ein Hauptfehler aller bisherigen Philosophie, der damit zusammenhängt, dafs man sie als Wissenschaft suchte, ist der, dafs man mittelbare Erkenntnis, d. h. Erkenntnis aus Gründen, auch da suchte, wo unmittelbare gegeben ist.

[1]) 1. Auflage von Sehen und Farben S. 27.
[2]) Ebenda S. 15 u. 27. [3]) Ebenda S. 16.
[4]) Ebenda S. 16, 17, 20, 21.
[5]) 1. Auflage der Welt als Wille und Vorstellung S. 29, 3. Auflage I, 53.
[6]) Ebenda 1. Auflage S. 28, 3. Auflage I, 53.
[7]) S. 40 dieser Schrift.

So ist z. B. Identität meines Leibes mit meinem Willen eine unmittelbare Erkenntnis, von der man also nicht zugeben darf, daſs sie der Begründung bedürfe, weil man sonst sich einer unmittelbaren Erkenntnis entäuſsert, die man, eben weil sie unmittelbar ist, nie hoffen darf, nachher als mittelbare wiederzuerhalten ...“[1]) Ferner: „Der Mensch erkennt nur, sofern sein Leib ein mit dem Willen Identisches, eine Erscheinung, Objektivierung des Willens, eben in dieser letzteren Eigenschaft unmittelbares Objekt des Subjekts ist: die mittelbaren Objekte (d. h. die übrige Welt erkennt das Subjekt, sofern es in diesem einzelnen Menschen erkennt, nur vermöge ihrer Einwirkung auf dies unmittelbare Objekt, also durch das Gesetz der Kausalität, also im Verstande. An dem unmittelbaren Objekt hat das Subjekt also immer einen Befestigungspunkt, von dem alle übrige Erkenntnis ausgeht, und an den sie nur durch das Gesetz der Kausalität geheftet ist.“[2])

Die Lehre von der Materie ist in allem Wesentlichen entwickelt, sowohl die Deduktion aus den Formen Raum und Zeit, als auch die aus der Kausalität. Die Ableitung speziell der Beharrlichkeit der Materie aus der Anteilnahme des Raumes an der Vereinigung von Raum und Zeit wird klarer formuliert, dagegen tritt die Ableitung der Beharrlichkeit aus der Kausalität hier vorerst zurück. Das Verhältnis von Substanz und Akzidenz wird an den entscheidenden Stellen noch als das des Beharrenden zum Wechselnden dargestellt. Nur gelegentlich kommt schon die spätere Bestimmung dieses Verhältnisses als des zwischen Wirken in abstracto und Wirken in concreto zum Vorschein: „Der Begriff Substanz hat keinen andern wahren Inhalt als den des Begriffs Materie. Akzidenzen aber sind ganz gleichbedeutend mit Wirkungsarten.“[3]) In den vor der ersten Auflage der Welt als Wille und Vorstellung liegenden Manuskripten kommt ein zeitweiliges Schwanken hinsichtlich der Bestimmung der Materie zum Vorschein. Hier heiſst es an einer Stelle:

[1]) Schopenhauers Nachlaſs Nr. 20; Philosophische Manuskripte Bogen YY, S. 5 f., Dresden 1814.

[2]) Schopenhauers Nachlaſs Nr. 19; Philosophische Manuskripte Bogen QQQ, S. 7 (Anmerkung), Dresden 1815; ähnlich so Nr. 20, Bogen EE, S. 2, Dresden 1814; Nr. 19, Bogen DDD, S. 5, Dresden 1815.

[3]) I, 585.

„Aber warum wundert man sich nicht über die Materie? Was erklärt Materie? Kausalität nicht, die erklärt bloſs Zustand der Materie . . .“ [1]) Dieses Schwanken hängt vermutlich damit zusammen, daſs Schopenhauer hier vorübergehend Kausalität und Wille als koordinierte Ursachen von Bewegungen behandelt: „Die Bewegung der Materie geschieht nicht immer nach dem Gesetz der Kausalität; sondern nur entweder nach diesem oder durch Willen, d. i. ohne Grund. Eine solche ist nicht nur die Bewegung der Tiere, sondern auch alle Vegetation und das Anschieſsen der Krystalle.“ [2]) Diesen Gedanken läſst er allerdings schon bald fallen; denn in einer Anmerkung zu der zitierten Stelle fügt er bei: „Dies ist falsch: alles was in der Zeit geschieht, hat eine nach dem Satze vom Grunde bestimmte Stelle in derselben; es gibt also keine grundlose Bewegung. Wohl aber ist der Wille grundlos; denn der Satz vom Grunde gilt nur für die Erscheinung der Idee (welche selbst Objektität des Willens ist) in Zeit und Raum“.

Auch in der „Vorlesung über die gesamte Philosophie“, speziell in der „Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens,“ deren erste Entwürfe nach den verdienstvollen und sorgfältigen Untersuchungen von Franz Mokrauer noch in das Jahr 1819 fallen, und für deren Zusätze ein Spielraum bis Herbst 1831 anzusetzen ist,[3]) gelten die Empfindungen noch als Vorstellungen: „Diese Veränderungen (welche die Sinnesorgane durch die ihnen spezifisch angemessene Einwirkung von auſsen erleiden) sind nun zwar, da sie nicht als Schmerz oder Wollust den Willen unmittelbar affizieren und dennoch ins Bewuſstsein kommen, wirkliche Vorstellungen, d. h. sind nur für die Erkenntnis da.“ [4]) Auffallend ist, daſs hier schon alle vier Momente in der Tätigkeit des Verstandes beim Gesichtssinn: Einfachsehen, Aufrechtsehen, Schätzen von Gröſse und Entfernung und Hinzufügen der dritten

---

[1]) Schopenhauers Nachlaſs Nr. 20; Philosophische Manuskripte Bogen W, S. 6, Weimar 1814.

[2]) Schopenhauers Nachlaſs Nr. 19; Philosophische Manuskripte Bogen EEE, S. 8, Dresden 1815.

[3]) Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, herausgegeben von Paul Deuſsen. IX. Band, Vorrede der Herausgeber S. XIX f.

[4]) Ebenda S. 208, Z. 16—19.

Dimension ausführlich behandelt werden, während von diesen vier Momenten in der Theoria colorum (1830)[1] nur erst die ersten beiden, in der ersten Auflage des zweiten Bandes der Welt als Wille und Vorstellung (1844)[2] nur die ersten drei genannten Momente zur Sprache kommen. Zur Lehre von der Materie ist für die Vorlesungen anzumerken, daſs die Beziehungen dieser zu Raum und Zeit etwas ausführlicher behandelt werden. Zudem tritt die Wendung wieder hervor, daſs die Beharrlichkeit der Materie daraus ableitbar sei, daſs die Kausalität nur auf die Zustände, nicht auf die Materie gehe.[3]) Auch hier ist die spätere präzisere Formulierung des durch ihre Beziehung auf die Kausalität gedeuteten Verhältnisses von Substanz und Akzidenz schon angelegt in den Sätzen: „Ich muſs hier anmerken, daſs wir unter dem Begriff Substanz nicht etwas anderes zu denken haben als die Materie an sich, mit Abstraktion von ihren Akzidenzen (Form, Qualität) ... Unter einer Materie ohne Form und Qualität denken wir eigentlich reines Wirken ohne Bestimmung der Wirkungsart...“[4]) Prinzipiell bedeutsame Änderungen in der Lehre von der Materie liegen in den Vorlesungen nicht vor.

In der Theoria colorum physiologica ist auſser dem bereits genannten Punkte nur noch anzumerken, daſs hier die Beziehung der Sinnesempfindungen aller Sinnesorgane auf ein gemeinsames Objekt besonders hervorgehoben wird.

In der ersten Auflage des Willens in der Natur und der Grundlagen der Ethik ist von dem Zustandekommen der empirischen Anschauung nicht die Rede.

In der zweiten Auflage der Welt als Wille und Vorstellung tritt zuerst die Wendung in der Auffassung der bloſsen Empfindung hervor; sie gilt fortan als etwas, dem der Charakter der Vorstellung noch nicht zukommt. Die Lokalisation der Sinnesempfindungen in die Sinnesorgane wird deutlicher ausgesprochen: „Das Sehen ist eine wirkliche Aktion der Retina.“[5]) Zu den Verstandesoperationen tritt als dritte die,

---

[1]) VI, 121. [2]) II, 34 f. [3]) A. a. O. S. 224, Z. 31, 32.
[4]) A. a. O. S. 225, Z. 13—20.
[5]) 1. Auflage von Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 2, S. 32, 2. Auflage II, 39

„aus fünf Datis — die nicht genannt werden, sondern für die auf Thomas Reid hingewiesen wird — Gröfse und Entfernung abzuschätzen.“[1]) Die Lehre von der Materie zeigt eine Fortbildung in der deutlicheren Formulierung ihrer erkenntnistheoretischen Bestimmung „als der keinem Werden und Vergehen unterworfenen ... Grundlage aller Dinge,“[2]) ferner in der deutlicheren Formulierung der Ableitung der Beharrlichkeit der Materie aus der Kausalität und der der Gleichsetzung des Verhältnisses von Substanz und Akzidenz mit dem von Wirksamkeit überhaupt und Wirkungsart.[3])

Eine Fortbildung zeigt sich auch in den Ausführungen über die Beziehungen des Empirischen in der Materie zu dem Willen als dem Ding an sich der Objekte.[4])

In der zweiten Auflage des Satzes vom Grunde setzen folgende neuen Momente ein: Das Verfahren des Verstandes beim Zustandekommen der empirischen Anschauung erfährt eine nochmalige Erweiterung. Zu den drei genannten Momenten kommt als viertes, dafs der Verstand die dritte Dimension hinzufüge. Die Beihilfen bei der Abschätzung der Entfernung werden ausführlich behandelt und auf vier reduziert:

1. Die mutationes oculi,
2. der optische Winkel,
3. die Luftperspektive,
4. die bekannte Gröfse dazwischen liegender Gegenstände.[5])

Ferner werden die Beihilfen, die das Getast zur Konstruktion der empirischen Anschauung bietet, und diejenigen, die beim Sehen die Empfindung liefert, ausgeführt; letztere sind:

1. Das Nebeneinander der Retina,
2. Die Gradlinigkeit des Lichtes, das im Auge selbst gradlinig gebrochen wird, und
3. die Fähigkeit der Retina, die Richtung des eindringenden Lichtstrahles zu empfinden.

---

[1]) Ebenda, 1. Auflage S. 28, 2. Auflage II, 35.
[2]) Sieh S. 49 dieser Schrift.
[3]) II, 35 f., ähnlich II, 59 u. 62.
[4]) II, 360. [5]) III, 84 f.

Hier finden wir zuerst den Satz ausgesprochen, daſs „der Lichtstrahl in die Dicke der Retina eindringe.“[1]) Die Lehre von der Materie weist eine zusammenfassende Darstellung, aber keinen sachlichen Fortschritt auf.[2])

In Parerga und Paralipomena Band II kommt ein schon in Welt als Wille und Vorstellung[3]) angelegter neuer Beweis für die Idealität von Zeit und Raum zur klareren Formulierung. Er ist darin gegeben, daſs „die bloſse Zeit keine physische Wirkung hervorzubringen vermag“ und „die Materie durch alle sie ausdehnende Zerteilung oder auch wiederum Zusammenpressung im Raume weder vermehrt noch vermindert werden kann, wie auch darin, daſs im absoluten Raume Ruhe und geradlinige Bewegung phoronomisch zusammenfallen und dasselbe sind.“[4]) Die kausale „Notwendigkeit alles Geschehenden, d. h. in der Zeit sukzessiv Eintretenden,“ und damit der Sache nach die in den früheren Schriften gelehrte „innige Vereinigung“[5]) des Raumes mit der Zeit, erhält eine ergänzende definitorische Bestimmung. Hier „ist die sich uns vermittelst der Kette der Ursachen und Wirkungen darstellende Notwendigkeit alles Geschehenden, d. h. in der Zeit sukzessiv Eintretenden bloſs die Art, wie wir, unter der Form der Zeit, das einheitlich und unverändert Existierende wahrnehmen, oder auch sie ist die Unmöglichkeit, daſs das Existierende, obgleich es von uns heute als zukünftig, morgen als gegenwärtig, übermorgen als vergangen erkannt wird, nicht dennoch mit sich selbst identisch, Eins und unveränderlich sei.“[6])

Zusammenfassend können wir somit sagen: Von vornherein grundlegend für die Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung ist die Einsicht in die besondere Bedeutung der Kausalität für die Realität der Auſsenwelt. Die psychologische Wendung dieses Gedankens in der Deutung des Zustandekommens der Erkenntnis der Auſsenwelt durch die kausalbeziehende Tätigkeit des Verstandes ist schon in der ersten Auflage des Satzes vom Grunde angelegt. Die Entwicklung auch der Lehre von der empirischen Anschauung weist zwei

[1]) III, 72. [2]) III, 99.
[3]) II, 352, auch schon in der ersten Aufl. dieses Bandes (1844).
[4]) V, 47 f. [5]) III, 42.
[6]) V, 51. Die letzte Sperrung findet sich nicht im Text.

ungleich bedeutsame Stufen auf: die erste, sprunghafte, von der ersten Auflage des Satzes vom Grunde zur ersten Auflage der Welt als Wille und Vorstellung hin; die zweite, kontinuierliche, von da ab zu den späteren Werken. Jene ist wesentlich gekennzeichnet durch die Einschränkung der Kategorien auf die eine der Kausalität; weniger bedeutsam ist die Einschränkung des unmittelbaren Objektes; neu ist die Lehre von der Materie. Die zweite Stufe können wir folgendermafsen zusammenfassen: War schon die Einschränkung des Ausdrucks „unmittelbares Objekt", als nur im uneigentlichen Sinne zu verstehen, eine Konsequenz der Forderung, dafs allererst durch die kausale Erkenntnis des Verstandes die Vorstellung des Objektes entstehe, so stellt sich als eine weitere Konsequenz dieser Forderung die mit der zweiten Auflage der Welt als Wille und Vorstellung anhebende Wandlung in der Deutung der bis dahin im Hinblick auf ihre Nichtzugehörigkeit zum Willen noch als Vorstellung in Anspruch genommenen Empfindung dar. Sie gilt fortan als etwas, dem der Charakter der Vorstellung noch nicht zukommt. Die Annahme des unmittelbaren Objektes als des Ausgangspunktes für den Verstand, welche Annahme sich als eine Konsequenz der Einschränkung der Geltung der Kausalbeziehung lediglich für die Beziehungen von Objekten darstellt, bleibt indes bestehen. Wir fanden früher, dafs dieser Widerspruch durch die metaphysische Ineinssetzung von blofser Empfindung und physiologischer Erregung im Sinnesorgan zwar verständlich, aber nicht aufgehoben wird. Weiter haben wir zu sagen, dafs eine kontinuierliche Entwicklung des empirischen Nachweises der Verstandestätigkeit von der ersten Auflage von Sehen und Farben bis zur zweiten Auflage des Satzes vom Grunde bemerkbar ist. Die Lehre von der Materie erfährt von der ersten Auflage der Welt als Wille und Vorstellung an keine prinzipielle Änderung, sondern nur eine Weiterbildung von solchen Gedanken, die dort und zum Teil schon in der ersten Auflage des Satzes vom Grunde angelegt sind. Allein dem aufmerksamen Leser wird es nicht entgehen, dafs Schopenhauer in den späteren Werken mit der Formulierung insbesondere von zwei Gedanken ringt. Der eine ist die Deutung der Materie als der Grundlage alles Realen, der andere, damit zusammenhängende, die Deutung des Verhältnisses von Substanz und Akzidenz als des zwischen

Wirksamkeit überhaupt und Wirkungsart. Dies ist in der Tat von historischer Bedeutung, wie wir noch sehen werden.

Es sei hier gestattet, zu einer von Theodor Lorenz[1]) vertretenen Auffassung einiges zu bemerken. Dieser nämlich sagt, dafs nach der Darstellung in der ersten Auflage des Satzes vom Grunde, nach welcher „das unmittelbare Objekt erst durch die Anwendung der Kategorien der Einheit, Subsistenz, Realität usw. zum Objekt wird",[2]) „die sinnliche Anschauung des eigenen Leibes auf einem ganz anderen psychischen Wege zustande käme, als die aller anderen Körper",[3]) und dafs diese Darstellung, wenngleich „psychologisch noch weniger haltbar als die spätere", so doch „den Widerspruch, welcher dem Aprioritätsbeweis in den späteren Schriften anhaftet, die nur noch die Kategorie der Kausalität gelten lassen, klärt".[3]) Diese Zurechtlegung der Gedanken Schopenhauers hat nur dann ein, wenngleich noch einzuschränkendes Recht, wenn sie darauf fufst, dafs in der ersten Auflage des Satzes vom Grunde ein Vorstellungsmäfsiges den Ausgangspunkt für den Kausalschlufs auf das reale Objekt bildet. Nicht, dafs für das unmittelare Objekt die Kategorien aufser der Kausalität in Anspruch genommen werden — denn die Ineinssetzung des unmittelbaren Objekts mit der „unmittelbar gegenwärtigen Vorstellung" enthält dieselbe prinzipielle Schwierigkeit, wie die spätere mit der blofsen Empfindung, deshalb nämlich, weil sie nicht als psychologische gelten kann — sondern lediglich, dafs die Annahme eines kategorial bestimmten und insofern vorstellungsmäfsigen Ausgangspunktes, nämlich in der „unmittelbar gegenwärtigen Vorstellung", möglich sei, würde geeignet sein, die Schwierigkeiten, die sich für den Ausgangspunkt der kausalen Erkenntnisweise des Verstandes in den späteren Schriften ergeben, zu mildern. Dafs in diesem Sinne die „unmittelbar gegenwärtige Vorstellung" genommen werden kann, ist eine naheliegende Folgerung aus den Erörterungen des § 21 der genannten Schrift. Dort lesen wir: „Vorstellungen sind unmittelbar gegenwärtig, heifst: sie werden nicht nur in der vom Verstande vollzogenen Vereinigung

[1]) A. a. O. S. 8.
[2]) 1. Auflage des Satzes vom Grunde S. 54.
[3]) A. a. O. S. 8.

von Zeit und Raum, d. h. im Ganzen der Erfahrung, sondern sie werden als Vorstellung des inneren Sinnes in der bloſsen Zeit erkannt.“ [1]) Es kommt ihnen, so dürfen wir folgern, alles das zu, was den objektiven Vorstellungen noch auſser ihren raumzeitlichen und kausalen Bestimmungen eigen ist. Es bleiben ihnen also die kategorialen Bestimmungen auſser der Kausalität. Betrachten wir die „unmittelbar gegenwärtige Vorstellung“ als Ausgangspunkt für die Verstandestätigkeit, so hat dieser also den Charakter des Vorstellungsmäſsigen. So naheliegend diese Folgerung aber auch ist, so ist sie doch nicht ausdrücklich von Schopenhauer gezogen. Sie muſs vielmehr schon deshalb eine nachträglich harmonisierende Deutung genannt werden, weil Schopenhauer der dabei geltend gemachte psychologische Gesichtspunkt fernliegt. Dies zeigt sich nicht nur darin, daſs er von Schopenhauer nicht zum Problem erhoben wird, es zeigt sich deutlicher noch in einer Reihe von Unstimmigkeiten. Eine Unstimmigkeit zeigt sich darin, daſs die oben als möglich aufgewiesene Auffassung, die Anwendung der Kategorien auſser der Kausalität auf die „unmittelbar gegenwärtige Vorstellung“ gehe, psychologisch betrachtet, dem Kausalschluſs auf das Vermittelte vorher, sich nicht reinlich durchführen läſst; denn es heiſst im § 24 derselben Schrift: „Die Erkenntnis der vermittelten Objekte aber fängt nun mit der Kategorie der Kausalität an, geht von dieser aus. Von der Veränderung im Auge, Ohr oder jedem andern Organ wird auf eine Ursache geschlossen, und solche wird im Raum dahin, von wo ihre Wirkung ausgeht, als das Substrat dieser Kraft gesetzt, und dann erst können die Kategorien der Subsistenz, Dasein usw. auf sie angewandt werden.“ [2]) Auch der Satz: „Ohne Anwendung derselben (der Kategorie der Kausalität) bliebe es bei der bloſsen Empfindung“ [3]) paſst nicht zu dem genannten psychologischen Deutungsversuch. Dazu kommt, daſs es fraglich bleibt, ob der oben genannte Satz: „Das unmittelbare Objekt selbst wird erst durch die Anwendung der Kategorien der Subsistenz, Realität, Einheit usw. zum Objekt“ in dem Sinne gedeutet werden darf, daſs es hier durch die

[1]) 1. Auflage des Satzes vom Grunde S. 35, 36.
[2]) Ebenda S. 54.
[3]) Ebenda S. 54.

Anwendung der Kategorien aufser der Kausalität zum unmittelbaren Objekt werde. Es bleibt vielmehr auch die Auffassung möglich, dafs Objekt hier die Deutung von vermitteltem Objekt habe und unter jenen Kategorien die der Kausalität eingeschlossen sei, was der oben genannten Anwendung der übrigen Kategorien zeitlich nach der der Kausalität entsprechen würde. Dazu kommt endlich noch, dafs auch mit jener Deutung der „unmittelbar gegenwärtigen Vorstellung" als des vorstellungsmäfsigen Ausgangspunktes für den Kausalschlufs auf das vermittelte Objekt der Widerspruch zu dem Geltungsbereiche der Kausalität, als lediglich innerhalb des Gebietes der ersten Klasse der Vorstellungen, „der Welt der realen Objekte",[1]) geltend, nicht gehoben würde. Diese Unstimmigkeiten drängen zu der Auffassung, dafs auch schon für die erste Auflage des Satzes vom Grunde diejenige Deutung die wahrscheinliche ist, die wir für die späteren Schriften als die zutreffende aufwiesen,[2]) nämlich die unbesehene Ineinsetzung hier der psychologischen Tatsache der unmittelbar gegenwärtigen Vorstellung mit der physiologischen der Erregung in dem Sinnesorgan, wodurch dieses zum unmittelbaren Objekt wird.

Über die allgemeinen historischen Grundlagen der Lehre Schopenhauers.

Die Problemlage der Philosophie zu der Zeit, in die die Entwicklung der Grundgedanken der Lehre Schopenhauers fällt,[3]) ist in Deutschland durch die Wirksamkeit derjenigen Elemente der kantischen Philosophie gekennzeichnet, die zu einer metaphysischen Reaktion gegen die Kritik der reinen Vernunft drängten. Eine Schwierigkeit in dem Gedanken-

[1]) Ebenda S. 67.

[2]) S. 40 dieser Schrift.

[3]) Sieh Paul Wapler „Die geschichtlichen Grundlagen der Weltanschauung Schopenhauers". Archiv für Geschichte der Philosophie, Band 18, 1905, S. 369f.; eine ihr Thema zwar nicht erschöpfende, aber manches Brauchbare enthaltende Abhandlung.

gange der Kritik ist es, die für die nachkantische Philosophie entscheidend wird. Sie liegt in dem Widerspruch zwischen der Voraussetzung wirkender Dinge an sich in der transzendentalen Ästhetik und dem kritischen Ergebnis der Analytik, der Beschränktheit aller unserer Erkenntnis durch das Gebiet möglicher Erfahrung.[1]) Das Aufgeben der Voraussetzung wirkender Dinge an sich und das Hineinverlegen der ihnen abgesprochenen Funktionen in das Ich führt, unter Berührung mit spinozistischen Gedanken, zu der Entwicklung, die durch die Lehren Fichtes, Schellings und Hegels repräsentiert wird. Unter Beibehaltung der Dinge an sich, aber empiristischer Wendung der Lehre Kants von Sinnlichkeit und Verstand wird Herbart, mitbestimmt durch Leibnizsche Gedanken, zu einem substanzialen Pluralismus geführt. Die dritte Form der metaphysischen Reaktion gegen die Kritik der reinen Vernunft ist in der Lehre Schopenhauers gegeben, der diesen gemeinsamen Zug insbesondere mit Fichte, Schelling und Hegel nicht in dem Maſse erkannt hat, wie es der historischen Entwicklung tatsächlich entspricht. Waren die beiden zuerst gekennzeichneten Richtungen wesentlich bestimmt durch den Inhalt der theoretischen Lehre Kants, so kommen bei Schopenhauer die Gedankengänge der praktischen entscheidend zur Geltung. Die intelligibele Kausalität, die sich nach Kant in unserem sittlichen Wollen geltend macht, und die uns als Glieder der Welt der Dinge an sich kennzeichnet, ist es im besonderen, die von Schopenhauer zu dem, auch von seinen Zeitgenossen, namentlich Schelling, berührten Gedanken weitergebildet wird, daſs der Wille nicht eine Bestimmung des Dinges an sich, sondern das Ding an sich selbst sei. Ergriffen von verwandten Gedanken der indischen Philosophie, und in Anlehnung an die nach der Analogie des Dinges an sich aufgefaſste Ideenlehre Platos, gelangt Schopenhauer zur Ausgestaltung seiner Lehre. Was ihn von Herbart unterscheidet und ihm mit Fichte, Schelling und Hegel gemeinsam ist, ist der Gedanke, der das Absolute als absolute Tätigkeit auffassen läſst, bei Schopenhauer aber so gewandt, daſs alle die

---

[1]) Sieh Benno Erdmann, Zur Charakteristik der Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Deutsche Rundschau Bd. 19, S. 400.

Bestimmungen fehlen, die bei Fichte, Schelling und Hegel das Absolute als vernunftmäſsig charakterisieren.[1])

Der unmittelbare Ausgang von Kant ist für Schopenhauers Lehre entscheidend. Er anerkennt die geschichtliche Bedeutung Kants in der Unterscheidung der Erscheinung vom Ding an sich „auf Grund der Nachweisung, daſs zwischen den Dingen und uns immer noch der Intellekt steht, weshalb sie nicht nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, erkannt werden können.“[2]) Seine Auffassung von der Lehre Kants ist mitbestimmt durch die Interpretation und Kritik, die G. E. Schulze, sein Lehrer in Göttingen, an ihr geübt hatte. Angeregt durch Jakobis Kritik an der kantischen Philosophie, hatte Schulze den Gedanken, daſs Dinge an sich zwar unerkennbar seien, aber doch als Gegenstände des reinen Denkens vorausgesetzt werden müſsten, dahin aufgelöst, daſs Dinge an sich überhaupt undenkbar seien. Gegen Reinhold und damit gegen Kant gewandt, hatte er festgestellt, daſs diese einen Beweis für die Existenz der Dinge an sich nicht geliefert hätten, und hatte in scharfer Kritik besonders auf den Widerspruch zwischen der Annahme wirkender Dinge an sich und dem Resultat der transzendentalen Analytik, der Einschränkung des Erkenntnisgebrauches der Kategorien durch die Erfahrung hingewiesen. Mit Jakobi und Schulze hat Schopenhauer das Verdienst, auf die realistischen Voraussetzungen, die der Kritik der reinen Vernunft zugrunde liegen, kritisch hingewiesen zu haben. Mit Schulze stimmt er auch darin überein, daſs die Kritik der reinen Vernunft konsequenterweise idealistisch zu interpretieren sei.

Von seiner metaphysischen Basis aus wird es für Schopenhauer methodisch möglich, Kants kritischen Grundgedanken der Beschränktheit aller unserer Erkenntnis durch das Gebiet möglicher Erfahrung für die Kausalität der auf uns wirkenden Dinge aufrechtzuerhalten. Von der Voraussetzung der intuitiven Erfassung des Dinges an sich in unserm Willen und der analogen Deutung des Dinges an sich in dem auſser uns Vor-

---

[1]) Aus Benno Erdmanns Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, denen auch viele andere Gedanken dieser Schrift teils entstammen, teils ihre Anregung verdanken.

[2]) I, 534.

handenen aus ist nämlich Schopenhauer, wenigstens formal, der Notwendigkeit enthoben, eine Wirksamkeit der Dinge an sich, die sich in den Sinnesempfindungen geltend mache, zu deduzieren. Das Verhältnis des Willens als des Dinges an sich des aufser uns Vorhandenen zu dem Inhalt unserer subjektiven Sinnesempfindungen ist für ihn vielmehr dasjenige metaphysische, unserm Erkennen unzugängliche Verhältnis, das sich unserm Vorstellen als das von Ursache und Wirkung darstellt.[1])

Die Beziehungen der Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung zur Lehre Kants.

Im allgemeinen.

Zu dem angeführten, das allgemeine Verhältnis der metaphysischen und erkenntnistheoretischen Lehre Kants zu der Schopenhauers kennzeichnenden, kommt eine Reihe spezieller erkenntnistheoretischer und psychologischer Berührungspunkte in der Lehre von der empirischen Anschauung. Indem wir auf eine Untersuchung derselben näher eingehen, wollen wir prüfen, welches die Auffassung Schopenhauers von der Lehre Kants und seines Verhältnisses zu derselben in den in Betracht kommenden Punkten ist, und wie sich das tatsächliche Verhältnis beider Lehren zueinander darstellt.

In Übereinstimmung mit Kant sind bei Schopenhauer die Empfindungen der gegebene Stoff, bei dessen Aufnahme der Intellekt sich rezeptiv verhält. Eine Empfindung ist nach Schopenhauer „der Eindruck, für den allein wir blofse Rezeptivität haben.[2])“ Eine Abweichung von Kant ist darin gegeben, dafs Schopenhauer lediglich der Empfindung Rezeptivität zuschreibt, während bei Kant auch die reine Anschauung des Raumes und der Zeit dazu gehört. Diese Rezeptivität der Empfindung hat jedoch bei Schopenhauer eine andere meta-

---

[1]) Vgl. S. 25 dieser Schrift.

[2]) I, 560.

physische Grundlage, als bei Kant, insofern nämlich einer Wirksamkeit von Dingen an sich auf uns für ihn ausgeschlossen bleibt. In welchem Sinne die Rezeptivität der Empfindungen bei Schopenhauer eine metaphysische Bedeutung hat, geht aus folgender Stelle hervor: „Könnten wir eine gegebene Materie von allen ihr a priori zukommenden Eigenschaften, d. h. von allen Formen unserer Anschauung und Apprehension entkleiden, so würden wir das Ding an sich übrig behalten, nämlich dasjenige, was mittels jener Formen als das rein Empirische an der Materie auftritt, welche selbst aber alsdann nicht mehr als ein Ausgedehntes und Wirkendes erscheinen würde, d. h. wir würden keine Materie mehr vor uns haben, sondern den Willen.“[1]) Die bloßsen Empfindungen also, so dürfen wir interpretierend sagen, sind in derjenigen unserm Erkennen unzugänglichen Weise entstanden zu denken, die für die methaphysische Beziehung des Willens als des Dinges an sich der außer uns vorhandenen Materie zu dem Willen als dem Ding an sich in uns selbst gilt, und sich unserm Vorstellen als die Wirksamkeit der Materie auf unsere Sinnesorgane darstellt. Insofern sie, so kann im Sinne Schopenhauers gefolgert werden, ihren metaphysischen Ursprung nicht lediglich in dem Willen als dem Ding an sich in uns selbst, sondern zum andern Teil auch in dem Willen als dem Ding an sich der Materie außer uns nehmen, sind sie rezeptiv; im Gegensatz zur Spontanität unseres Intellektes, der als Wille zum Erkennen lediglich unserm eigenen Willen metaphysisch entspringt.[2]) Die Lehre Schopenhauers von der Rezeptivität der Sinnesempfindungen enthält jedoch trotz der formalen Ablehnung der Kausalität für das Verhältnis der Dinge an sich zu uns, und trotz des heftigen Widerspruchs Schopenhauers gegen die der Lehre Kants tatsächlich zugrunde liegende Voraussetzung wirkender Dinge an sich eine analoge Schwierigkeit wie die Lehre Kants. Sie liegt darin, daſs für eine kritische Betrachtung die Annahme eines metaphysischen Zusammenhanges des Willens in dem außer uns Vorhandenen mit unserem eigenen metaphysischen Willen nicht anders als im Sinne eines kausalen Zusammen-

---

[1]) II, 360.
[2]) Vgl. S. 6 dieser Schrift.

hanges verständlich ist. Dazu kommt bei Schopenhauer, dafs der Aufweis des Willens in dem aufser uns Vorhandenen sich als eine Reihe von Analogieschlüssen darstellt, der die Voraussetzung des im Prinzip ausgeschlossenen Kausalgesetzes in der Tat doch wieder zugrunde liegt, nämlich in dem stillschweigend vorausgesetzten Postulat, dafs in den Körpern aufser uns in dem Mafse, wie sie dem unseren ähnlich sind, ähnliche Ursachen wirksam sind.[1])

Völlig gewonnen ist Schopenhauer von Kants Lehre in der transzendentalen Ästhetik. Er ist mit Kant, auch den Beweisgründen nach, einverstanden, dafs ein Verständnis der Sinnenwelt nur dadurch möglich ist, dafs Raum und Zeit als apriorische Formen der sinnlichen Anschauung angesehen werden.[2])

Ein Schopenhauer eigentümliches Argument ist darin gegeben, dafs „die blofse Zeit keine physische Wirkung hervorzubringen vermag“,[3]) sie „vielmehr über die Dinge hinfliefst, ohne ihnen die leiseste Spur aufzudrücken“,[3]) und dafs „die Materie durch alle sie ausdehnende Zerteilung oder auch wiederum Zusammenpressung im Raume weder vermehrt noch vermindert werden kann, wie auch .... dafs im absoluten Raume Ruhe und geradlinige Bewegung phoronomisch zusammenfallen und dasselbe sind“,[4]) ein Argument also, das diesem Resultat nach zwar in Übereinstimmung mit Kant, die funktionale Unabhängigkeit der Raum- und Zeitbeziehung von der Kausalität und damit von der Wirklichkeit dartut. Dieser Gedanke ist schon in Welt als Wille und Vorstellung Band II. 1. Aufl. angelegt. Dort heifst es: „Man kann selbst, indem man die Machtlosigkeit der Zeit den Naturkräften gegenüber ins Auge fafst, von der blofsen Idealität dieser Form unserer Anschauung gewissermafsen sich empirisch und faktisch überzeugen.“[5]) Mit

---

[1]) Vgl. Rudolf Seydel „Schopenhauers philosophisches System“, S. 22 ff., 64 f., Johannes Volkelt, Arthur Schopenhauer, Frommans Klassiker der Philosophie, Band X, 3. Aufl. 1907, S. 107 und Robert Schlüter a. a. O., S. 23 f.

[2]) Sieh Oswald Külpe, Immanuel Kant, „Aus Natur und Geisteswelt.“ 146. Bändchen, 3. Aufl., Leipzig 1912, S. 57.

[3]) V, 47; ähnlich IV, 105.

[4]) V, 49.

[5]) II, 352.

diesem Gedanken, so haben wir zu sagen, ist die Idealität des Raumes und der Zeit auch gegenüber der empirischen Wirklichkeit dargetan; denn es „folgt, dafs die Zeit etwas die Körper nicht Berührendes ist, ja dafs beide heterogener Natur sind, indem diejenige Realität, welche den Körpern zukommt, der Zeit nicht beizulegen ist, wonach denn diese absolut ideal ist, d. h. der blofsen Vorstellung und ihrem Apparat angehört."[1]) Sie ist „nichts Wahrnehmbares, nichts äufserlich Gegebenes und auf uns Einwirkendes, also kein eigentlich Objektives."[2]) Mit dieser Argumentation für die Idealität des Raumes und der Zeit bleibt die schon in den früheren Schriften Schopenhauers gegebene zugleich bestehen: Die „Materie ist demnach nur die objektivierte, d. h. nach aufsen projizierte Verstandesfunktion der Kausalität selbst, ... demzufolge gibt, bei der objektiven Auffassung der Körperwelt der Intellekt die sämtlichen Formen derselben aus eigenen Mitteln, nämlich Zeit, Raum und Kausalität, und mit dieser auch den Begriff der abstrakt gedachten, eigenschafts- und formlosen Materie, die als solche in der Erfahrung gar nicht vorkommen kann."[3]) „Mit unendlich überlegener Besonnenheit zeigte nun später Kant, dafs auch diese Eigenschaften [die primären Qualitäten Locks] nicht dem rein objektiven Wesen der Dinge oder dem Dinge an sich selbst zukommen, also nicht schlechthin real sein können, weil sie durch Raum, Zeit und Kausalität bedingt seien, diese aber, und zwar ihrer ganzen Gesetzmäfsigkeit und Beschaffenheit nach uns vor aller Erfahrung gegeben und genau bekannt seien; daher sie präformiert in uns liegen müssen, so gut wie die spezifische Art der Empfänglichkeit und Tätigkeit jedes unserer Sinne."[4])

Einen doppelten Sinn der Idealität des Raumes und der Zeit, so scheint es, haben wir zu unterscheiden; sie sind erstens ideal gegenüber der empirischen Wirklichkeit und zusammen mit dieser im weiteren Sinne ideal gegenüber der Welt des Willens als des Dinges an sich. Es scheint allerdings nur so; denn dem aufmerksamen Leser der Parerga und Paraligomena; insbesondere des zweiten Bandes, wird es nicht entgehen, dafs

---

[1]) V, 48. [2]) V, 50.
[3]) V, 119. [4]) IV, 106, 107.

hier ein Gedanke sich durchzuringen sucht, der der Sache nach eine Einschränkung der Idealität der Welt als Vorstellung bedeutet. An der oben zitierten Stelle heifst es nämlich weiter: „Während hingegen die Körper durch die mannigfaltige Verschiedenheit ihrer Qualitäten und deren Wirkungen an den Tag legen, dafs sie nicht blofs ideal sind, sondern zugleich ein objektiv Reales, ein Ding an sich selbst, in ihnen sich offenbart, so verschieden solches auch von dieser seiner Erscheinung sein möge.“[1]) Schon in der ersten Auflage des II. Bandes der Welt als Wille und Vorstellung findet sich eine ähnliche, bereits oben einmal zitierte Ausführung: „Könnten wir eine gegebene Materie von allen ihr a priori zukommenden Eigenschaften .... entkleiden, so würden wir das Ding an sich übrig behalten, nämlich dasjenige, was mittelst jener Formen als das rein Empirische an der Materie auftritt ...“[2]) In diesem Sinne ist auch die, die transzendentale Problemstellung Kants freilich verkennende Interpretation der Kantischen Philosophie gehalten, die Schopenhauer im ersten Band der Parerga und Paralipomena gibt, dort heifst es: „Nach Kants Entdeckungen enthält ... unsere empirische Erkenntnis ein Element, welches nachweisbar subjektiven Ursprungs ist, und ein anderes, von dem dieses nicht gilt: dieses letztere bleibt also objektiv, weil kein Grund ist, es für subjektiv zu halten. Demgemäfs leugnet Kants transzendentaler Idealismus das objektive Wesen der Dinge oder die von unserer Auffassung unabhängige Realität derselben zwar soweit, als das Apriori in unserer Erkenntnis sich erstreckt, jedoch nicht weiter, weil eben der Grund zum Ableugnen nicht weiter reicht: was darüber hinausliegt, läfst er demnach bestehen, also alle solche Eigenschaften der Dinge, welche sich nicht a priori konstruieren lassen. Denn keineswegs ist das ganze Wesen der gegebenen Erscheinungen, d. h. der Körperwelt, von uns a priori bestimmbar, sondern blofs die allgemeine Form ihrer Erscheinung ist es, und diese läfst sich zurückführen auf Raum, Zeit und Kausalität, nebst der gesamten Gesetzlichkeit dieser drei Formen. Hingegen das durch alle jene a priori vorhandenen Formen unbestimmt Gelassene, also das hinsichtlich auf sie Zufällige,

[1]) V, 48. [2]) II, 360.

ist eben die Manifestation des Dinges an sich selbst."[1]) Auch hier ist zwar die Kausalität als a priorische Form dem Raum und der Zeit wiederum koordiniert; doch gibt es auch hier einen empirischen Bestand der Materie, der in einem weiteren Sinne real ist als die blofs vorgestellte Wirklichkeit, weil er nämlich auf das zugrunde liegende Ding an sich hinweist. Dieser empirische Bestand ist eben das, was sich als die spezifischen Körper darstellt, die an der oben genannten Stelle als das physisch Reale der Idealität von Raum und Zeit gegenübergestellt wurden. In diesem Sinne wird auch folgende Ausführung verständlich: „Sobald nun aber der Intellekt mittelst dieser Formen und in ihnen einen (stets nur von der Sinnesempfindung ausgehenden), realen Gehalt, d. h. etwas von seinen eigenen Erkenntnisformen Unabhängiges spürt, welches nicht im Wirken überhaupt, sondern in einer bestimmten Wirkungsart sich kundgibt, so ist es dies, was er als Körper, d. h. als geformte und spezifisch bestimmte Materie setzt, welche also als ein von seinen Formen Unabhängiges auftritt, d. h. als ein durchaus Objektives. Hierbei hat man sich aber zu erinnern, dafs die empirisch gegebene Materie sich überall nur durch die in ihr sich äufsernden Kräfte manifestiert ... Beide zusammen machen den empirisch realen Körper aus. ... Das in einem solchen empirisch gegebenen Körper, also in jeder Erscheinung, sich darstellende Ding an sich selbst, habe ich als Willen nachgewiesen."[2])

Wird nun aber so auch verständlich, wie der Begriff der Materie überhaupt zwar eine a priorische Form unseres Intellektes, die spezifische Art des Wirkens aber von diesen Formen unabhängig sei, so bleibt doch noch eine innerhalb des Gedankenganges Schopenhauers unaufhebbare Schwierigkeit; denn auch für die Parerga und Paralipomena gilt: „Unsere ganze empirische Erkenntnis löst sich in zwei Bestandteile auf, welche beide ihren Ursprung in uns selbst haben, nämlich die Sinnesempfindung und die a priori gegebenen, also in den Funktionen unseres Intellekts oder Gehirns gelegenen Formen Zeit, Raum und Kausalität ... Demzufolge liefert die anschauliche Vorstellung und unsere auf ihr beruhende empirische

[1]) IV, 111. [2]) V, 119.

Erkenntnis in Wahrheit keine Data zu Schlüssen auf Dinge an sich.“[1]) „In der Tat ist das Ding an sich auf diesem Wege [durch den Übergang von der Wirkung zur Ursache] nimmermehr zu erreichen, und überhaupt nicht auf dem der rein objektiven Erkenntnis, als welche immer Vorstellung bleibt, als solche aber im Subjekt wurzelt und nie etwas von der Vorstellung wirklich Verschiedenes liefern kann.“[2]) Entgegen dieser prinzipiell festgehaltenen „gänzlichen Diversität des Realen und Idealen“[3]) enthalten die oben angeführten Wendungen Schopenhauers den Gedanken eines empirischen Kriteriums für die Zugehörigkeit des vorerst bloſs vorgestellten Wirklichen zum transzendenten Wirklichen. Empirisch ist dieses Kriterium im Gegensatz zu der dem Satz vom Grunde nicht unterworfenen Kontemplation der Idee als der Objektität des Willens; denn „die Idee ... geht in jenes Prinzip nicht ein: daher ihr weder Vielheit noch Wechsel zukommt. Während die Individuen, in denen sie sich darstellt, unzählige sind und unaufhaltsam werden und vergehen, bleibt sie unverändert als die eine und selbe stehen, und der Satz vom Grunde hat für sie keine Bedeutung.“[4])

Mit den angeführten realistischen Wendungen nähert sich Schopenhauer der von ihm im Prinzip verkannten transzendentalen Problemstellung Kants in der Frage nach der objektiven Gültigkeit unseres Erkennens: „Auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“[5]), sofern nämlich hierbei Gegenstand nicht gleichbedeutend ist mit Vorstellung, sondern mit Ding an sich. Die beiden Merkmale des Begriffes des a priori, die wir bei Kant unterscheiden können, das genetische, demzufolge ein Begriff nicht in dem Empirischen der Erfahrung seinen Ursprung hat, und das erkenntnistheoretische, demgemäſs er unabhängig von jeder Bestätigung durch die Erfahrung gültig ist, können wir zwar auch bei Schopenhauer aufweisen. Für ersteres sprechen alle die Bemerkungen, die das apriori Gegebene als

---

[1]) IV, 113f. [2]) IV, 114.
[3]) IV, 106. [4]) I, 233.
[5]) Brief Kants an Markus Herz, 21. Febr. 1772; ähnlich so Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. S. 122.

„nicht auf dem Wege der Erfahrung gewonnen, also nicht von aufsen in uns gekommen"[1]) kennzeichnen, für letzteres alle diejenigen, die die Erkenntnisse a priori als Bedingungen möglicher Erfahrung[2]) charakterisieren. Die Frage nach der objektiven Gültigkeit unseres Erkennens aber hat für Schopenhauer im Prinzip wenigstens lediglich für die vorgestellten Objekte einen Sinn.

Aber auch wenn wir die angeführten realistischen Wendungen Schopenhauers einmal gelten lassen, so bleibt die Behauptung der Idealität von Raum und Zeit gegenüber dem empirisch Wirklichen ein Kant nicht eigentümlicher Gedanke; denn Raum und Zeit haben für Kant eine empirische Realität in demselben Sinne wie jede empirische Erkenntnis; sie sind für ihn nicht blofse Vorstellungen, sondern Erscheinungen und weisen als solche ebenso wie das Mannigfaltige der Sinnesempfindungen auf das ihnen zugrunde liegende Transzendente hin, freilich nicht wie das Empirische an der Materie bei Schopenhauer vermöge ihrer Unabhängigkeit von den Erkenntnisformen, sondern vermittelst dieser.

Zu den beiden genannten kommt ein dritter Berührungspunkt, nämlich in der Lehre vom Gegenstande überhaupt. „Das was allen unsern empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, die objektive Realität, verschaffen kann", ist nach Kant „der reine Begriff von dem transzendentalen Gegenstande." Diese Beziehung aber ist nichts Anderes, als die notwendige Einheit des Bewufstseins, mithin die Synthesis des Mannigfaltigen durch gemeinschaftliche Funktion des Gemüts, es in einer Vorstellung zu verbinden[3]), die Einheit der „transzendentalen Apperzeption". „Das Denken eines Objektes überhaupt" ist bei Kant nicht eine selbständige, anderen koordinierte Funktion des Denkens, es ist vielmehr das den reinen Kategorien gemeinsame Merkmal. „Durch eine reine Kategorie nun, in welcher von aller Bedingung der sinnlichen Anschauung als der einzigen, die uns möglich ist,

[1]) I, 559.

[2]) I, 109; II, 96; ähnlich II, 358 und Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, herausgegeben von P. Deufsen, Bd. IX, S. 121, Z. 11 ff.

[3]) 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 109.

abstrahiert wird, wird also kein Objekt bestimmt, sondern nur das Denken eines Objekts überhaupt nach verschiedenen Modis (des Urteilens) ausgedrückt."[1]) Das Problem des Gegenstandes überhaupt geht bei Schopenhauer in dem der Vorstellung überhaupt auf: „Objekt für das Subjekt sein und unsere Vorstellung sein, ist dasselbe".[2]) Jenes Problem ist diesem darin analog, dafs auch die Form der Vorstellung überhaupt bei Schopenhauer keiner anderen Form des Denkens gleichgeordnet, sondern die allen Klassen der Vorstellungen übergeordnete, weil in ihnen als gemeinsames Merkmal enthaltene Form ist. Dieses mit der Lehre Kants Übereinkommende meint Schopenhauer, wenn er sagt: „Wenn wir Kants Äufserungen zusammenfassen, werden wir finden, dafs, was er unter der synthetischen Einheit der Apperzeption versteht, gleichsam das ausdehnungslose Zentrum der Sphäre aller unserer Vorstellungen ist, deren Radien zu ihm konvergieren. Es ist, was ich das Subjekt des Erkennens, das Korrelat aller Vorstellungen nenne".[3]) Eine Spezialisierung des genannten Problems liegt bei Schopenhauer in der Aufstellung der vier Klassen der Vorstellungen, eine Erweiterung darin, dafs Raum und Zeit als den übrigen koordinierte Vorstellungen gelten. Damit hängt zusammen, dafs bei Schopenhauer die Beziehungen des Raumes, der Zeit und der Kausalität, im Unterschied von Kant, aus einer gemeinsamen logischen Wurzel, nämlich der des Satzes vom Grunde, abgeleitet werden. Auch Kant sagt gelegentlich, „dafs es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand",[4]) jedoch ist hier die Wurzel eine metaphysische und in der unio realis des mundus sensibilis und des mundus intelligibilis, die Kant im Menschen vollzogen sieht, gegeben. Als metaphysisch fundierte, hat diese Annahme allerdings ein Analogon bei Schopenhauer, nämlich in der Lehre vom Willen als dem metaphysischen Ursprung des Intellektes, einschliefslich der Sinnesempfindungen.[5]) Es ist aber nicht

---

[1]) 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 304.
[2]) III, 40. [3]) I, 576.
[4]) 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 29.
[5]) Sieh S. 24, 25 dieser Schrift.

ausgeschlossen, dafs jene Bemerkung Kants, deren Gedanke für die Entwicklung der Philosophie nach Kant bedeutsam geworden ist, so bei Reinhold und Fichte, auch auf Schopenhauer, vielleicht unter dem Miteinflufs letzterer, unabhängig aber, wie wohl anzunehmen ist, von verwandten Gedanken bei Ch. A. Crusius,[1]) anregend für den berührten Punkt seiner Lehre von der Wurzel des Satzes vom Grunde gewirkt hat. Eine Verengung des eben genannten Problems liegt bei Schopenhauer darin, dafs die Frage nach dem Geltungsbereich der Kategorien über unsere sinnliche Anschauung hinaus, die bei Kant in dem Sinne beantwortet wird, dafs die reinen Verstandesbegriffe sich auf Gegenstände der Anschauung überhaupt erstrecken, sie mag der unsrigen ähnlich sein oder nicht, wenn sie nur sinnlich und nicht intellektuell ist,[2]) bei Schopenhauer fortfällt und endlich darin, dafs die Bestimmung des transzendentalen Objektes als eines Grenzbegriffes für Schopenhauer dadurch ausgeschlossen ist, dafs das Objekt des Erkennens bei ihm im Prinzip lediglich als Vorstellung Bedeutung hat. Dies führt uns zu der Frage nach dem Gegenstande der empirischen Erkenntnis in den Lehren beider.

Gegenstand der empirischen Anschauung und Zustandekommen derselben.

Die Lehre Kants vom Gegenstande der Erkenntnis ist von Schopenhauer einer scharfen Kritik unterzogen worden. Als schwerer Mangel an der Lehre Kants erscheint ihm die Unvereinbarkeit des durch den Verstand gedachten Gegenstandes der Erkenntnis mit der anschaulichen Vorstellung. Das *πρωτον ψευδος* dieses Zwiespaltes findet er in folgender Ausführung Kants: „Unsere Erkenntnis hat zwei Quellen, nämlich Rezeptivität der Eindrücke und Spontaneität der Begriffe: Die erste ist die Fähigkeit, Vorstellungen zu empfangen,

---

[1]) Ch. A. Crusius, „Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii determinantis vulgo sufficientis 1743“ und „Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten 1745“, 4. Aufl. 1766, letzteres Werk von Schopenhauer zitiert Nachlafs 4, S. 345.

[2]) 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 148.

die zweite die, einen Gegenstand durch diese Vorstellungen zu erkennen; durch die erste wird uns ein Gegenstand gegeben durch die zweite wird er gedacht."[1]) Danach, so folgert Schopenhauer, wäre der Eindruck, für den allein wir blofse Rezeptivität haben, der also von aufsen kommt und allein eigentlich „gegeben" ist, schon eine Vorstellung, ja sogar schon ein Gegenstand.[2]) Mit der Bestimmung, dafs durch die Sinnlichkeit der Gegenstand gegeben sei, kann Schopenhauer die des Gegenstandes der Erkenntnis bei Kant nicht vereinigen. Er sagt: Kant „unterscheidet eigentlich dreierlei: 1. die Vorstellung, 2. den Gegenstand der Vorstellung, 3. das Ding an sich. Erstere ist Sache der Sinnlichkeit, welche bei ihm neben der Empfindung auch die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit begreift Das zweite ist Sache des Verstandes, der es durch seine zwölf Kategorien hinzudenkt. Das dritte liegt jenseit aller Erkennbarkeit... Nun ist aber die Unterscheidung der Vorstellung und des Gegenstandes der Vorstellung unbegründet . . . Das unberechtigte Einschieben jenes Zwitters, Gegenstand der Vorstellung, ist die Quelle der Irrtümer Kants".[3]) Ferner: Es „ist klar, dafs Kants ‚Gegenstand der Vorstellung' zusammengesetzt ist aus dem, was er teils der Vorstellung, teils dem Ding an sich geraubt hat".[4]) Eine Verdoppelung also des Problems des Gegenstandes der empirischen Anschauung, so dürfen wir formulieren, liegt nach Schopenhauers Meinung bei Kant vor, so zwar, dafs im ersten Falle lediglich nach dem Gegenstande der Erscheinung, im zweiten aber auch nach seiner transzendenten Bedeutung gefragt werde. Diese Auffassung Schopenhauers tritt deutlicher noch aus folgender Ausführung hervor: „Wenn wir nun Kants innerste, von ihm selbst nicht deutlich ausgesprochene Meinung zu erforschen uns bemühen, so finden wir, dafs wirklich ein solches, von der Anschauung verschiedenes Objekt, das aber auch keineswegs ein Begriff ist, ihm der eigentliche Gegenstand für den Verstand ist, ja dafs die sonderbare Voraussetzung eines solchen unvorstellbaren

---

[1]) I, 560; bei Kant: 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 74.
[2]) I, 560.
[3]) I, 567.
[4]) I, 568.

Gegenstandes es eigentlich sein soll, wodurch allererst die Anschauung zur Erfahrung wird. Ich glaube, dafs ein altes, eingewurzeltes, aller Untersuchung abgestorbenes Vorurteil in Kant der letzte Grund ist, von der Annahme eines solchen absoluten Objekts, welches an sich, d. h. auch ohne Subjekt, Objekt ist. Es ist durchaus nicht das angeschaute Objekt, sondern es wird durch den Begriff zur Anschauung hinzugedacht, als etwas derselben Entsprechendes, und nunmehr ist die Anschauung Erfahrung und hat Wert und Wahrheit, die sie folglich erst durch die Beziehung auf einen Begriff erhält.... Das Hinzudenken dieses direkt nicht vorstellbaren Objekts zur Anschauung ist dann die eigentliche Funktion der Kategorien."[1]) Bei Kant ist „der Gegenstand der Kategorien zwar nicht das Ding an sich, aber doch dessen nächster Anverwandter; es ist das Objekt an sich, ist ein Objekt, das keines Subjekts bedarf, es ist ein einzelnes Ding und doch nicht in Zeit und Raum, weil nicht anschaulich, ist Gegenstand des Denkens, und doch nicht abstrakter Begriff."[2]) Diese Verdoppelung des Gegenstandes der empirischen Anschauung hält Schopenhauer im Prinzip für verfehlt. Für ihn vielmehr „steht dies fest, dafs bei deutlicher Bestimmung nichts weiter zu finden ist, als Vorstellung und Ding an sich".[3])

Mit dieser erkenntnistheoretisch gerichteten Kritik durchflochten ist ein psychologisches Bedenken, dafs sich gegen die dem Mangel in der Gegenstandsbestimmung zugrunde liegenden Voraussetzungen Kants über das Zustandekommen der Anschauung und der Erkenntnis des empirischen Gegenstandes bei Kant richtet.

Über erstere sagt Schopenhauer: „Nach der in der transzendentalen Ästhetik gegebenen ausführlichen Erörterung der allgemeinen Formen der Anschauung mufs man erwarten, doch einige Aufklärung zu erhalten über den Inhalt derselben, über die Art, wie die empirische Anschauung in unser Bewufstsein kommt, wie die Erkenntnis dieser ganzen, für uns so realen und so wichtigen Welt in uns entsteht. Allein darüber enthält die ganze Lehre Kants eigentlich nichts weiter als den oft

[1]) I, 564, 565. [2]) I, 566, 567.
[3]) I, 567.

wiederholten, nichtssagenden Ausdruck: „Das Empirische der Anschauung wird von aufsen gegeben.“ [1]) Ferner: Kants Fehler ist, „dafs er keine Theorie der Entstehung der empirischen Anschauung gibt, sondern diese ohne weiteres gegeben sein läfst, sie identifizierend mit der blofsen Sinnesempfindung, der er noch die Anschauungsformen Raum und Zeit beigibt, beide unter dem Namen Sinnlichkeit begreifend.[2]) An anderer Stelle sagt er: „Die Wahrnehmung ist nämlich bei Kant etwas ganz Unmittelbares, welches ohne alle Beihilfe des Kausalnexus, und mithin des Verstandes zustande kommt: er identifiziert sie geradezu mit der Empfindung.“ [3]) Aus einigen von Schopenhauer angeführten Stellen Kants geht für Schopenhauer „vollkommen deutlich hervor, dafs bei ihm (Kant) die Wahrnehmung äufserer Dinge im Raum aller Anwendung des Kausalgesetzes vorhergängig ist, dieses also nicht in jene, als Element und Bedingung derselben, eingeht: die blofse Sinnesempfindung ist ihm sofort Wahrnehmung“. [4]) Aus Kants Lehre folgt für Schopenhauer, „dafs diese anschauliche Welt für uns da wäre, auch wenn wir gar keinen Verstand hätten, dafs sie auf eine ganz unerklärliche Weise in unsern Kopf kommt, welches er eben durch seinen wunderlichen Ausdruck, die Anschauung wäre gegeben, häufig bezeichnet, ohne diesen unbestimmten und bildlichen Ausdruck je weiter zu erklären“. [5]) Findet so, in unzureichender Weise, wie Schopenhauer meint, die empirische Anschauung der Gegenstände bei Kant schon ohne den Verstand statt, so ist nach seiner Auffassung die Erkenntnis der Gegenstände bei Kant eine Vermischung aus Elementen der anschaulichen und der abstrakten Vorstellung. Er sagt: Kant „läfst die Anschauung für sich genommen, verstandlos, rein sinnlich, also ganz passiv sein, und erst durch das Denken (Verstandeskategorie) einen Gegenstand aufgefafst werden: so bringt er das Denken in die Anschauung. Dann ist aber wiederum der Gegenstand des Denkens ein einzelnes, reales Objekt, wodurch das Denken seinen wesentlichen Charakter der Allgemeinheit und Abstraktion

---

[1]) I, 559, 560.
[2]) I, 568.
[3]) III, 97.
[4]) III, 97.
[5]) I, 562; ähnlich I, 564.

einbüfst und statt allgemeiner Begriffe einzelne Dinge zum Objekt erhält, wodurch er wieder das Anschauen in das Denken bringt. ... Durch das Ganze (der Theorie Kants) zieht sich die gänzliche Vermischung der anschaulichen Vorstellung mit der abstrakten zu einem Mittelding von beiden, welches er als den Gegenstand der Erkenntnis durch den Verstand und dessen Kategorien darstellt und diese Erkenntnis Erfahrung nennt." [1]) „Kant aber schreibt die Gegenstände selbst dem Denken zu, um dadurch die Erfahrung und die objektive Welt vom Verstande abhängig zu machen, ohne jedoch diesen ein Vermögen der Anschauung sein zu lassen. In dieser Beziehung unterscheidet er allerdings das Anschauen vom Denken, macht aber die einzelnen Dinge zum Gegenstande teils der Anschauung, teils des Denkens." [2])

Mit dem Bedenken, das Schopenhauer gegen eine Vermischung der anschaulichen Vorstellung mit der abstrakten bei Kant richtet, steht auch die Kritik, die er an der Bestimmung des Verstandes bei Kant übt, im Zusammenhang. Nach einer ersten Fassung Kants sei, so meint Schopenhauer, der Verstand kein Vermögen der Anschauung, seine Erkenntnis sei nicht intuitiv, sondern diskursiv, der Verstand sei das Vermögen, zu urteilen, und ein Urteil sei mittelbare Erkenntnis, Vorstellung einer Vorstellung; der Verstand sei das Vermögen zu denken, und Denken sei die Erkenntnis durch Begriffe ... [3]) Mit dieser Fassung kann Schopenhauer eine zweite nicht vereinigen, nach welcher „der Verstand durch seine Kategorien Einheit in das Mannigfaltige der Anschauung bringt, und die reinen Verstandesbegriffe a priori auf Gegenstände der Anschauung gehen, die Kategorien Bedingung der Erfahrung sind, es sei der Anschauung oder des Denkens, das in ihr angetroffen wird, ... die Kategorien, die Anschauung der Gegenstände bestimmen ... der Verstand als das Vermögen a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperzeption zu bringen erklärt wird ... die logische Funktion der Urteile auch das Mannigfaltige gegebener Anschauungen

[1]) I, 561.
[2]) I, 565; ähnlich 568.
[3]) I, 561, 562.

unter eine Apperzeption überhaupt bringt und das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung notwendig unter den Kategorien steht ... das Denken des Verstandes dadurch erklärt wird, daſs er das Mannigfaltige der Anschauung synthesiert, verbindet und ordnet ...“ [1]) Schopenhauer führt zu beiden Arten der Bestimmung des Verstandes noch eine Reihe ähnlicher Aussprüche an, die gleichfalls nachweisen sollen, daſs der Verstand einerseits in Übereinstimmung mit der Voraussetzung, daſs die Gegenstände schon durch die Sinnlichkeit gegeben werden, als ein Vermögen der begrifflichen Erkenntnis gekennzeichnet, ihm also eine Funktion zugeschrieben werde, die der der Vernunft bei Schopenhauer analog sei, andererseits aber eine Reihe von Prädikaten erhalte, die ihn inkonsequenterweise als ein Vermögen der Anschauung charakterisierten. Auch hier also glaubt Schopenhauer eine Vermischung der anschaulichen und abstrakten Vorstellung bei Kant aufweisen zu können.

Gegen die in diesem Sinne aufgefaſste psychologische Grundlage der Lehre Kants von der empirischen Anschauung richtet Schopenhauer seine Kritik. Er tadelt einerseits, daſs bei Kant die Gegenstände schon durch die bloſse Sinnlichkeit und ohne die kausale Erkenntnisweise des Verstandes gegeben werden, andererseits aber, daſs für die Erkenntnis der Gegenstände nicht die unmittelbare Weise des Verstandes, sondern die mit Hilfe von Begriffen, also einer Funktion der Vernunft im Sinne Schopenhauers, geltend gemacht werde. Der erste Punkt flieſst unter dem Gesichtspunkt seiner Interpretation der Lehre Kants aus der Lehre Schopenhauers von dem Zustandekommen der empirischen Anschauung ohne weiteres ab, der zufolge der Eindruck „nichts weiter als eine bloſse Empfindung im Sinnesorgane ist und erst durch Anwendung des Verstandes, d. i. des Gesetzes der Kausalität und der Anschauungsformen des Raumes und der Zeit unser Intellekt diese bloſse Empfindung in eine Vorstellung umwandelt, welche nunmehr als Gegenstand in Raum und Zeit dasteht.“ [2]) Den zweiten Einwand führt Schopenhauer folgendermaſsen durch. Er sagt: „Damit (mit der Anwendung des Gesetzes der Kausalität) ist aber das Geschäft

---

[1]) I, 562, 563.
[2]) I, 560.

des Verstandes und der anschauenden Erkenntnis vollbracht, und es bedarf dazu keiner Begriffe und keines Denkens.... Kommen Begriffe, kommt Denken hinzu, ... so wird die anschauende Erkenntnis gänzlich verlassen und eine völlig andere Klasse von Vorstellungen, nämlich nicht anschauliche, abstrakte Begriffe, tritt ins Bewufstsein. Dies ist die Tätigkeit der Vernunft, welche jedoch den ganzen Inhalt ihres Denkens allein aus der diesem vorhergegangenen Anschauung und Vergleichung derselben mit anderen Anschauungen und Begriffen hat." [1]) „Der Gegenstand als solcher ist allemal nur für die Anschauung und in ihr da: sie mag nun durch die Sinne oder bei seiner Abwesenheit durch die Einbildungskraft vollzogen werden. Was hingegen gedacht wird, ist allemal ein allgemeiner nicht anschaulicher Begriff, der allenfalls der Begriff von einem Gegenstande überhaupt sein kann: aber nur mittelbar, mittels der Begriffe, bezieht sich das Denken auf Gegenstände, als welche selbst allezeit anschaulich sind und bleiben. Denn unser Denken dient nicht dazu, den Anschauungen Realität zu verleihen: diese haben sie, soweit sie ihrer fähig sind (empirische Realität) durch sich selbst; sondern es dient, das Gemeinsame und die Resultate der Anschauungen zusammenzufassen, um sie aufzubewahren und leichter handhaben zu können." [2])

Im Sinne dieser kritischen Ausführungen liegt auch eine Form der Abweisung der Kategorien Kants, auf die wir noch zu sprechen kommen werden.

Wenden wir uns nun vorerst dem erkenntnistheoretischen Bedenken, das Schopenhauer gegen Kant richtet, zu, so haben wir festzustellen, dafs in einem anderen Sinne, als es von Schopenhauer geschieht, die Worte Kants, dafs uns „vermittelst der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben werden [3])," zu verstehen sind. Zwar wird uns durch die blofse Sinnesempfindung bei Kant keine Erkenntnis des Gegenstandes als Dinges an sich gegeben, auch ist in jenem Ausdrucke der Gegenstand nicht gleichbedeutend mit dem Gegenstande der Erkenntnis durch den Verstand, was beides auch Schopenhauer nicht bestreitet.

---

[1]) I, 560, 561.

[2]) I, 565.

[3]) 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 33.

Was aber in dem genannten Zusammenhange der Gegenstand sei, hat die neuere historisch-philologische Kantforschung, zuerst Benno Erdmann, nachgewiesen. Dieser hat gezeigt, daſs bei Kant der Gegenstand, der durch die Sinnlichkeit gegeben wird, ein Doppelbegriff ist. „Dadurch, daſs uns der Gegenstand (das Ding an sich) affiziert, wird uns der Gegenstand (die Anschauung, resp. die Erscheinung) gegeben",[1]) so ist nach Erdmann der Sinn der Worte zu Anfang der Ästhetik: „Diese (die Anschauung) aber findet nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum (uns Menschen wenigstens) nur dadurch möglich, daſs er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere."[2]) Nun ist Schopenhauer zwar nicht unbekannt, daſs Kant die Dinge an sich als Ursachen der Affektion unserer Sinnlichkeit gelten läſst. Entgangen aber ist ihm die dargelegte Bedeutung des Gegenstandes, sofern er durch die Affektion in der Sinnlichkeit gegeben wird. In der Interpretation Erdmanns ist Erscheinung als noch gänzlich unbestimmt durch die Kategorien genommen, gemäſs der Definition Kants: „Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heiſst Erscheinung."[3]) Unbestimmt heiſst er nämlich insofern, als für ihn noch nicht in Betracht kommt, was den Gegenstand einer empirischen Anschauung oder Erkenntnis als solchen kennzeichnet, die synthetische Vereinigung des Mannigfaltigen der Sinnlichkeit durch die Kategorien. Der unbestimmte Gegenstand enthält dementsprechend nur Empfindung, Raum und Zeit als Merkmale. Die Richtigkeit dieser Auffassung wird u. a. durch folgende Worte Kants bestätigt: „Gründete diese (die Einheit der Synthesis) sich nicht auf einen transzendentalen Grund der Einheit, so würde es möglich sein, daſs ein Gewühle von Erscheinungen unsere Seele anfüllte, ohne daſs doch daraus jemals Erfahrung werden könnte. Alsdann fiele aber auch alle Beziehung der Erkenntnis auf Gegenstände weg, weil ihr die Verknüpfung nach allgemeinen und notwendigen Gesetzen mangelte; mithin würde sie zwar gedankenlose Anschauung,

---

[1]) Benno Erdmann, Kants Kritizismus S. 19.
[2]) 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 33.
[3]) Ebenda S. 34.

aber niemals Erkenntnis, also für uns soviel als garnichts sein."[1]) Ferner: „Diese (die Wahrnehmungen) würden aber alsdann (ohne eine Einheit, die ihre Regel a priori hat) auch zu keiner Erfahrung gehören, folglich ohne Objekt und nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d. i. weniger als ein Traum sein."[2]) Sodann: „..... die Materie zu irgend einem Objekte überhaupt, ... d. i. das Reale der Empfindung als bloſs subjektive Vorstellung, von der man sich nur bewuſst werden kann, daſs das Subjekt affiziert sei, und die man auf ein Objekt überhaupt bezieht."[3]) Ferner: „Da nun Empfindung an sich gar keine objektive Vorstellung ist..."[4]) „Dinge im Raum und der Zeit werden aber nur gegeben, sofern sie Wahrnehmungen (mit Empfindung begleitete Vorstellungen) sind."[5]) Über die Objektivierung der Sinnesempfindung heiſst es im besonderen: „Verstand ist allgemein zu reden das Vermögen der Erkenntnisse. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. Objekt aber ist das, in dessen Begriffen das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewuſstseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewuſstseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, daſs sie Erkenntnisse werden, ausmacht und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht."[6])

Aus dem Dargelegten ergibt sich, daſs die Auffassung Schopenhauers, daſs bei Kant mit dem Eindruck auf unsere rezeptive Sinnlichkeit auch schon der Gegenstand für unser empirisches Bewuſstsein gegeben sei, nicht zu Recht besteht. Insbesondere gilt, daſs die von Schopenhauer zur Stützung seiner Auffassung u. a. angeführten Worte Kants: „Die Kategorien des Verstandes dagegen stellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben

[1]) 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 111.
[2]) Ebenda S. 112.
[3]) 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 207.
[4]) Ebenda S. 208.
[5]) Ebenda S. 147.
[6]) Ebenda S. 137.

werden; mithin können uns allerdings Gegenstände erscheinen, ohne dafs sie sich notwendig auf Funktionen des Verstandes beziehen müssen und dieser daher die Bedingungen a priori enthielte,"[1]) nur so zu verstehen sind, dafs hier lediglich die unbestimmte Erscheinung der Gegenstände gemeint ist. Nach dieser Klarlegung der Terminologie Kants gelangen wir unschwer zu einem Urteil über die Meinung Schopenhauers, dafs bei Kant dreierlei zu unterscheiden sei, nämlich Vorstellung, Gegenstand der Vorstellung und Ding an sich, und dafs die Unterscheidung von Vorstellung und Gegenstand der Vorstellung unbegründet sei. Auf die Beziehung des Gegenstandes der Vorstellung zum Ding an sich brauchen wir für unsern Zweck nicht einzugehen. Die Unterscheidung der beiden erstgenannten Glieder kann zwar in gewissem Sinne für Kant zugestanden werden, doch nicht in dem von Schopenhauer untergelegten. Zugegeben kann sie werden, weil Kant auch von den blofsen Empfindungen als von Vorstellungen spricht; doch nimmt er dann Vorstellung im weiteren Sinne, nämlich als „blofse Bestimmung des Gemüts."[2]) Das Wort Vorstellung gebraucht er gelegentlich sogar in einem noch weiteren Sinne, wenn er von unbewufsten Vorstellungen spricht. In diesem weitesten Sinne heifst es: „Die Gattung ist Vorstellung überhaupt (repräsentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewufstsein (perzeptio)."[3]) Wir fanden auch bei Schopenhauer eine weitere und eine engere Bedeutung dieses Wortes vor, die engere im Sinne des empirischen Objektes.[4]) Weder ersterer, was für uns hier nicht in Betracht kommt, noch auch letzterer entspricht bei Kant der durch die Sinnlichkeit gegebene Gegenstand als eine Vorstellung im weiteren Sinne, weil darunter lediglich das durch die Rezeptivität Gegebene verstanden wird. Die Vorstellung und der Gegenstand der Vorstellung sind in der von Schopenhauer herangezogenen Beziehung bei Kant nicht gleichgeordnet, sondern jene ist dieser übergeordnet. Damit wird der Einwand gegen eine Verdoppelung des Problems des Gegenstandes der empirischen Anschauung bei Kant im Prinzip hinfällig.

---

[1]) Ebenda S. 122. Darüber spricht Schopenhauer I, 561.
[2]) Ebenda S. 74.
[3]) Ebenda S. 376.
[4]) S. 8, 9 dieser Schrift.

Gleiches gilt auch von der Auffassung, dafs Kant Empfindung und Wahrnehmung identifiziere, dagegen in der Erkenntnis des Gegenstandes die anschauliche und die abstrakte Vorstellung zusammenfliefsen lasse, welcher Einwand insbesondere die Kritik Schopenhauers an der Definition des Verstandes bei Kant durchzieht.

Zu dem ersten Punkte ist wiederum zu sagen, dafs allerdings Empfindung und Wahrnehmung gelegentlich bei Kant als gleichbedeutend gebraucht werden, so z. B. wenn er sagt: „Erfahrung ist ein empirisches Erkenntnis, d. i. ein Erkenntnis, das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt. Sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewufstsein enthält, welche das Wesentliche einer Erkenntnis der Objekte der Sinne d. i. der Erfahrung (nicht blofs der Anschauung oder Empfindung der Sinne) ausmacht.“[1]) Im engeren Sinne aber braucht Kant das Wort Wahrnehmung gelegentlich auch als gleichbedeutend mit Erkenntnis, so z. B. in dem Satze: „Dinge im Raum und der Zeit werden aber nur gegeben, sofern sie Wahrnehmungen (mit Empfindungen begleitete Vorstellungen) sind, mithin durch empirische Vorstellung.“[2]) Nach dem über den Gegenstand der Erkenntnis bei Kant Angeführten ist es leicht ersichtlich, dafs, wenn Kant Empfindung und Wahrnehmung als gleichbedeutend gebraucht, letztere nicht den Sinn der empirischen Anschauung bei Schopenhauer hat.

Dazu kommt noch eine zweite Unzulänglichkeit in der Kritik Schopenhauers.

Zur Stützung seiner Behauptung, dafs bei Kant „die Wahrnehmung äufserer Dinge im Raum aller Anwendung des Kausalgesetzes vorhergängig“[3]) sei, verweist Schopenhauer auf zwei Stellen aus der „Kritik des vierten Paralogismus der transzendentalen Psychologie“. Diese heifsen: „Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äufserer Gegenstände ebensowenig nötig zu schliefsen als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegen-

[1]) 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 218, 219.
[2]) Ebenda S. 147.
[3]) III, 97.

standes meines inneren Sinnes (meiner Gedanken); denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewufstsein) zugleich ein genügsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist."[1]) Ferner: „Nun kann man zwar einräumen, dafs von unsern äufseren Anschauungen etwas, was im transzendentalen Verstande aufser uns sein mag, die Ursache sei; aber dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vorstellungen der Materie und körperlicher Dinge verstehen, denn diese sind lediglich Erscheinungen, d. i. blofse Vorstellungsarten, die sich jederzeit in uns befinden und deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewufstsein ebenso, wie das Bewufstsein meiner eigenen Gedanken beruht."[2]) In diesen Ausführungen Kants darf allerdings Wahrnehmung in dem oben dargelegten engeren Sinne genommen werden. Wenn aber Schopenhauer aus ihnen schliefst, dafs bei Kant die Wahrnehmung äufserer Dinge der Anwendung des Kausalgesetzes vorhergängig sei, so kann dieser Schlufs nur in dem Sinne zugelassen werden, dafs die Wahrnehmung äufserer Dinge im Raum bei Kant nicht von einem Schlufs auf ein Ding an sich als Ursache unserer Erscheinungen abhängig sei, gemäfs des von ihm vertretenen transzendentalen Idealismus und blofs empirischen Realismus. In diesem Sinne, als auf das Ding an sich gehend, ist aber auch für Schopenhauer der Kausalschlufs unzulänglich. Dafs aber die Wahrnehmung in dem Sinne der Erkenntnis der Gegenstände bei Kant der empirisch realen Anwendung des Kausalgesetzes nicht vorhergängig sei, werden wir noch weiter unten deutlicher erkennen.

Dasselbe, was für Wahrnehmung, gilt auch für den Gebrauch der Worte „empirische Anschauung" bei Kant. Der unbestimmte Gegenstand der Erscheinung liegt der weiteren von den beiden bei Kant unterscheidbaren Bedeutungen des Ausdrucks empirische Anschauung zugrunde. Im weiteren Sinne wird er z. B. in der transzendentalen Ästhetik gebraucht, wenn es heifst: „In der transzendentalen Ästhetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit isolieren, dadurch, dafs wir alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt,

[1]) 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 371.
[2]) Ebenda S. 372.

damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibe."[1]) Entsprechend heifst es in der transzendentalen Logik: „Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als blofse Bestimmung des Gemüts) gedacht; Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, so dafs weder Begriffe ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe eine Erkenntnis abgeben können."[2]) In diesem Sinne heifst es auch: „Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewufstsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen, der unsere kann nur denken und mufs in den Sinnen die Anschauung suchen."[3]) Im engeren Sinne dagegen tritt der Ausdruck als gleichbedeutend mit empirischer Erkenntnis auf, so, wenn Kant in der transzendentalen Ästhetik sagt: „Diese (die Empfindung) aber ist das in unserem Erkenntnis, was da macht, dafs es Erkenntnis a posteriori, d. i. empirische Anschauung heifst";[4]) so auch in folgender Stelle der transzendentalen Dialektik: „Eine Perzeption, die sich lediglich auf das Subjekt als die Modifikation seines Zustandes bezieht, ist Empfindung (sensatio); eine objektive Perzeption ist Erkenntnis (cognitio). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus)."[5]) In der weiteren Bedeutung kommen der empirischen Anschauung nur die Merkmale der Empfindung als ihrer Materie und des Raumes und der Zeit als ihrer Form zu, während die engere, alle diejenigen Bestimmungen, die der Verstand hinzudenkt, als determinierende Merkmale enthält und mit der Bedeutung der empirischen Erkentnis zusammenfällt. Die weitere Bedeutung liegt den von Schopenhauer angeführten Stellen zu Grunde, die engere kommt verhältnismäfsig selten bei Kant vor.

---

[1]) 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 36.
[2]) Ebenda S. 74. [3]) Ebenda S. 135.
[4]) Ebenda S. 60.
[5]) Ebenda S. 376, 377.

Die Folge dieser verschiedenen Fassungen des Ausdrucks empirische Anschauung ist, dafs Kant sagen kann: Der Verstand ist „kein Vermögen der Anschauung",[1] wobei Anschauung in dem dargelegten weiteren Sinne zu interpretieren ist, während Schopenhauer sagen darf: Der Verstand ist ein „Vermögen der anschaulichen Vorstellung",[2] seine „erste Äufserung" ist die „Anschauung der wirklichen Welt".[3]

Es braucht kaum erwähnt zu werden, dafs das Kriterium für die Anschaulichkeit einer Vorstellung, das Kant zum Beweise für die Anschauung von Raum und Zeit geltend macht, dafs nämlich die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben sein könne, eine Anschauung sei,[4] für die Kausalität als Form der Anschauung bei Schopenhauer nicht in Betracht kommt. Was ihn bewegt, diese als solche gelten zu lassen, wird uns noch beschäftigen.

Bevor wir in eine Prüfung des Einwandes Schopenhauers gegen eine Vermischung der anschaulichen Vorstellung mit der abstrakten bei Kant gehen können, haben wir noch den Gebrauch des Wortes „abstrakt" und zu diesem Zwecke den der Worte „Verstand", „Denken" und „Begriffe" bei beiden zu erörtern.

In den beiden von Schopenhauer einander gegenübergestellten definitorischen Bestimmungen des Verstandes bei Kant ist zwar kein inhaltlich widerspruchsvoller, aber doch ein formaler Gegensatz enthalten, insofern nämlich die erste eine logische Bestimmung des Verstandes als eines Vermögens zu urteilen, die zweite eine transzendentale, die wir vorerst als eine psychologische auffassen können, als eines Vermögens synthetischer Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anschauung, welche beiden Bestimmungen in der transzendentalen Deduktion der Kategorien zusammenfliefsen.

Die logische Bestimmung des Verstandes ist in den Sätzen enthalten: „Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen, so dafs der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden kann. Denn er ist .... ein Vermögen zu denken. Denken ist das Erkenntnis durch Begriffe. Begriffe aber beziehen sich als Prädikate möglicher Urteile auf irgend eine Vorstellung von einem noch

[1]) Ebenda S. 153. [2]) II, 79. [3]) I, 43.

[4]) 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 47.

unbestimmten Gegenstande".[1]) Die psychologische Bestimmung tritt gesondert in folgenden Sätzen auf: „Allein die Verbindung (conjunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen mufs, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewufst werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen oder nicht sinnlichen Anschauung sein, eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen werden . . ."[2]) Die Beziehung dieser beiden Bestimmungen zueinander ist damit gegeben, dafs „die logische Form aller Urteile in der objektiven Einheit der Apperzeption der darin enthaltenen Begriffe" besteht.[3]) „Diejenige Handlung des Verstandes aber durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen (sie mögen Anschauungen oder Begriffe sein) unter eine Apperzeption überhaupt gebracht wird, ist die logische Funktion der Urteile".[4]) Zu den so vereinigten tritt noch die erkenntnistheoretische Bestimmung, die in der Beziehung der Einheit der Apperzeption auf den Gegenstand der Erkenntnis gegeben ist. „Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. Objekt aber ist das, in dessen Begriffen das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewufstseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewufstseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, dafs sie Erkenntnisse werden, ausmacht und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht".[5])

An dem Tadel, den Schopenhauer gegen den Gebrauch der Ausdrücke Verstand und Vernunft bei Kant richtet, ist

---

[1]) 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 94.
[2]) Ebenda S. 129/30. [3]) Ebenda S. 140.
[4]) Ebenda S. 143.
[5]) Ebenda S. 137.

zutreffend, dafs dieser Gebrauch in der Tat ein fliefsender ist. Im engeren Sinne ist Verstand bei Kant lediglich das Vermögen der Begriffe: „Die allgemeine Logik, sagt er z. B. ist über einem Grundrisse erbaut, der ganz genau mit der Einteilung der oberen Erkenntnisvermögen zusammentrifft. Diese sind: Verstand, Urteilskraft und Vernunft. Jene Dokterin handelt daher in ihrer Analytik von Begriffen, Urteilen und Schlüssen".[1]) Im weiteren Sinne ist Verstand das Vermögen der empirischen Erkenntnisse und umfafst den Verstand im engeren Sinne und die Urteilskraft. Diesen weiteren Sinn hat er in den oben angeführten Sätzen über den Verstand als das Vermögen zu urteilen und das Vermögen der synthetischen Einheit. Im weitesten Sinne ist Verstand das obere Erkenntnisvermögen.[2])

Beiläufig sei bemerkt, dafs die definitorischen Bestimmungen des Verstandes auch mit denen der Vernunft ineinander überfliefsen. Die Vernunft im engsten Sinne ist das Vermögen der Erkenntnis aus Prinzipien oder das der Ideen,[3]) im weiteren Sinne ist sie das obere Erkenntnisvermögen und als solches gleichbedeutend mit dem Verstand im weitesten Sinne.[4]) Im weitesten Sinne ist Vernunft das Vermögen der Erkenntnis a priori und umfafst Vernunft im engsten Sinne, Verstand im weiteren und die Formen der Sinnlichkeit.[5])

Verstand und Vernunft erfahren bei Schopenhauer eine Vereinfachung. Der Vernunft kommen bei ihm nur die psychologische Bestimmung als eines Vermögens zu abstrahieren und die vom logischen Gesichtspunkte aus aufgestellte des Vermögens der Begriffe, der Urteile, als deutlich gedachter Begriffsverhältnisse, und der Schlüsse zu. Damit wird Raum gewonnen für ein neues Vermögen, das der intuitiven Erfassung des Wirklichen an sich im Willen.[6]) „Die einzige Funktion" des Verstandes aber ist, „Kausalität erkennen".[7]) Er ist insofern das Vermögen der empirischen Anschauung.

[1]) Ebenda S. 169.
[2]) Ebenda S. 29.
[3]) Ebenda S. 356 f.
[4]) Ebenda S. 863.
[5]) Ebenda S. 24 f.
[6]) Über das Verhältnis der diskursiven zur intuitiven, sowie der irrationalen zur rationalen Erkenntnis bei Schopenhauer sieh die betreffenden Kapitel bei Heinrich Hasse a. a. O., S. 179 f. u. 197 f.
[7]) I, 43.

Prüfen wir nun zuerst, wie sich die logische Bestimmung des Verstandes bei Kant, als eines Vermögens zu urteilen, zu „Erkenntnissen durch Begriffe“, zur Lehre Schopenhauers verhält. Im Unterschied von dieser Bestimmung bei Kant wird der Verstand bei Schopenhauer als ein nicht diskursives, sondern intuitives Vermögen gekennzeichnet. Gleichwohl ist der Verstand bei Kant in den genannten Merkmalen nicht der Vernunft bei Schopenhauer analog zu setzen. Darauf führt uns eine Betrachtung der Worte „Begriff“ und „Denken“ bei beiden. Wenn Kant von den Kategorien als von den Begriffen spricht, so sind diese Begriffe nicht durch eine „empirische“, sondern „transzendentale Deduktion“ gewonnen anzusehen. „Unter den mancherlei Begriffen aber, sagt Kant, die das sehr vermischte Gewebe der menschlichen Erkenntnis ausmachen, gibt es einige, die auch zum reinen Gebrauch a priori (völlig unabhängig von aller Erfahrung) bestimmt sind, und diese ihre Befugnis bedarf jederzeit einer Deduktion, weil zu der Rechtmäfsigkeit eines solchen Gebrauchs Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen mufs, wie diese Begriffe sich auf Objekte beziehen können, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transzendentale Deduktion derselben und unterscheide sie von der empirischen Deduktion, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäfsigkeit, sondern das Faktum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen“.[1]) Das Ergebnis der transzendentalen Deduktion sind die „reinen Elementarbegriffe“,[2]) als die apodiktischen Bedingungen für unsere empirische Erkenntnis, die Kategorien. Das Ergebnis einer empirischen Deduktion sind nur empirische Begriffe. Nach ihrem psychologischen Bestande gekennzeichnet, sind die Begriffe „empirisch, wenn Empfindung . . . darin enthalten ist, rein aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist“.[3])

Die transzendentale Deduktion ist Gegenstand der Kritik in der ersten der beiden Formen der Ablehnung der Kate-

---

[1]) 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 117.
[2]) Ebenda S. 89. [3]) Ebenda S. 74.

gorien Kants, die wir bei Schopenhauer zu unterscheiden haben. Aus seiner Annahme, dafs die Kausalität die einzige ursprüngliche und apodiktische intellektuelle Form der empirischen Anschauung sei, fliefst für Schopenhauer folgerichtig, dafs alle übrigen von Kant aufgestellten Kategorien nur abgeleitete, also durch Induktion gewonnene Begriffe sein können. In diesem Sinne führt Schopenhauer aus: „Wenn wirklich die Erfahrung nur dadurch zustande käme, dafs unser Verstand zwölf verschiedene Funktionen anwendete, um durch ebensoviele Begriffe a priori die Gegenstände, welche vorher blofs angeschaut wurden, zu denken, so müfste jedes wirkliche Ding als solches eine Menge Bestimmungen haben, welche als a priori gegeben, sich eben wie Raum und Zeit schlechterdings nicht wegdenken liefsen, sondern ganz wesentlich zum Dasein des Dinges gehörten, jedoch nicht abzuleiten wären aus den Eigenschaften des Raumes und der Zeit. Aber nur eine einzige dergleichen Bestimmung ist anzutreffen: Die der Kausalität." [1]) Neben dieser Form der Ableitung der Unzulänglichkeit der Kategorien Kants aufser der Kausalität findet sich aber noch eine zweite bei Schopenhauer, die schlechthin auf alle Kategorien Kants, einschliefslich der Kausalität geht. Er sagt nämlich: „Sobald wir hingegen zum Denken übergehen, verlassen wir die einzelnen Dinge und haben es mit allgemeinen Begriffen ohne Anschaulichkeit zu tun. ... Wenn wir dieses festhalten, so erhellt die Unzulässigkeit der Annahme, dafs die Anschauung der Dinge erst durch das die zwölf Kategorien anwendende Denken eben dieser Dinge Realität erhalte und zur Erfahrung werde." [2]) Die empirische Ableitbarkeit der Kategorien Kants ist das Ziel dieses Beweises, das indirekt für die Kategorien aufser der Kausalität schon durch die erstgenannte Begründung erreicht wird. Der genannte zweite Beweis erhält seinen weiteren Bereich durch die Voraussetzung des Denkens bei Kant als eines Denkens empirischer Begriffe. Letzteres Merkmal trifft aber, wie wir fanden, für die Kategorien Kants nicht zu. Sie sind vielmehr dem Begriff des Gesetzes der Kausalität bei Schopenhauer analog, wenn dieses in abstracto genommen wird, in dem Sinne, in dem Schopenhauer sagt: „Das Gesetz der

---

[1]) I, 568. [2]) I, 566.

Kausalität als abstrakter Grundsatz ist freilich, wie alle Grundsätze in abstracto, Reflexion, also Objekt der Vernunft: aber die eigentliche, lebendige, unvermittelte, notwendige Erkenntnis des Gesetzes der Kausalität, geht aller Reflexion wie alle Erfahrung, vorher und liegt im Verstande." [1]) Als apriorischer ist dieser abstrakte Grundsatz bei Schopenhauer gleich wie bei Kant nicht anders als durch eine transzendentale Deduktion gewonnen anzusehen. Dies aber, wenn auch von Schopenhauer nicht ausdrücklich unter diesen logischen Gesichtspunkt untergeordnet, ist mitgemeint, wenn es heifst: „Es (das Gesetz der Kausalität) ist ... immer nur in Beziehung auf das Subjekt, also bedingterweise da, weshalb es auch ebensowohl, wenn man vom Subjekt ausgeht, d. h. a priori, als wenn man vom Objekt ausgeht, d. h. a posteriori, erkannt wird, wie eben Kant uns gelehrt hat." [2]) Wir dürfen somit sagen, dafs für die logische Betrachtung die Kategorien Kants, oder genauer die ihnen entsprechenden Grundsätze sich zu dem Inbegriff der vermittelst ihrer in synthetischen Urteilen vollzogenen Erkenntnisse, dieses Wortes im objektiven Sinne genommen, genau so verhalten, wie der Begriff des Gesetzes der Kausalität bei Schopenhauer zu dem Inbegriff der kausalen Beziehungen der Objekte, einschliefslich der kausalen Beziehungen der Objekte aufser uns zu den Empfindungen in uns.

Dafs Schopenhauer trotz seiner Kenntnis [3]) von der Unterscheidung der empirischen und reinen Begriffe bei Kant die Kategorien in seiner Kritik wie empirische Begriffe behandelt, [4]) dafür liegt die Annahme nahe, dafs dies in Konsequenz seiner Deutung des Gegenstandes, der bei Kant durch die Sinnlichkeit gegeben wird, geschehe. Ist dieser nämlich schon ein Gegenstand für unser Bewufstsein, so bleibt für die Annahme der Kategorien, durch die der Gegenstand gedacht werden soll, kein Anlafs mehr. Eine solche Annahme würde vielmehr eine Verdoppelung des Problems des Gegenstandes bedeuten

---

[1]) VI, 22. [2]) I, 149; ähnlich I, 539. [3]) I, 572.

[4]) Vgl. Günther, „Über Schopenhauers Kritik der Kant'schen Philosophie". Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, IV. Jahrg. Hersg. von Ziller, Leipzig 1872 S. 133 f. Das Gemeinsame der Lehren Schopenhauers und Kants hat der Verfasser nicht deutlich gesehen.

in dem Sinne, wie er dem oben[1]) zuerst besprochenen Einwand Schopenhauers gegen Kant zugrunde liegt. Abgesehen aber von dieser unzulässigen, weil eine solche Verdoppelung des Problems enthaltenden Bedeutung der Kategorien kommt diesen, wenn anders der Gegenstand durch die bloſse Sinnlichkeit als Gegenstand für unser Bewuſstsein schon gegeben sein soll, nur mehr die Bedeutung von im empirischen Sinne abstrakten Vorstellungen zu. Als eine Konsequenz seiner Auffassung von dem Gegenstande, der durch die Sinnlichkeit gegeben wird, nämlich als eines Gegenstandes für unser Bewuſstsein, kann es also gedeutet werden, daſs Schopenhauer Anschauung und Denken bei Kant im Sinne seiner eigenen Termini nimmt. Dadurch entsteht zwar für den ersten Blick der Anschein, als ob er ungeprüft den Termini Kants seine eigenen Bedeutungen untergeschoben habe; es hieſse jedoch der Tiefe seines Denkens nicht gerecht werden, wenn wir diese oberflächliche Annahme machen wollten.[2])

Daſs das Denken bei Kant eine weitere Bedeutung als das Erkennen hat, daſs nämlich für das Denken, soll es zum Erkennen werden, zu den reinen Begriffen noch die „Art, wie das Mannigfaltige zu einer empirischen Anschauung gegeben“[3]) wird, hinzukommen muſs[4]), kann die Interpretation Schopenhauers gleichfalls nicht rechtfertigen.

Nun erkennt Schopenhauer zwar an, daſs der Gegenstand der Erkenntnis bei Kant ein „Gegenstand des Denkens und doch abstrakter Begriff“ sein solle, doch eben dies erscheint ihm in dem dargelegten Sinne als Inkonsequenz in der Lehre Kants.

Vom Standpunkt unserer Deutung des Gegenstandes aus, der bei Kant durch die Sinnlichkeit gegeben wird, wird der angeführte zweite Beweis Schopenhauers für die empirische Natur der Kategorien Kants hinfällig. Mit sachlichem Rechte darf Schopenhauer von seinem Standpunkte aus nur die

[1]) S. 31 dieser Schrift.

[2]) So in einer auch manches andere Unzutreffende und Ungebührliche enthaltenden Schrift von Wilh. Jos. Dotzer, „Über Schopenhauers Kritik der kant'schen Analytik“. Diss. Erlangen 1891.

[3]) 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 144.

[4]) Ebenda § 22.

Kategorien Kants aufser der Kausalität als empirische Begriffe kennzeichnen, in dem Sinne, der der oben zuerst angeführten Form seiner Kritik an den Kategorien Kants zugrunde legt.

Die zweite von den genannten Beweisführungen gegen die Apriorität der Kategorien Kants tritt in den späteren Werken Schopenhauers zurück. Es bahnt sich vielmehr der Gedanke an, dafs die Funktion der Kategorien Kants der der Kausalität Schopenhauers analog sei, so, wenn es heifst: „Es (der Sinn des Satzes: Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu) ist in der Hauptsache, was die Kritik der reinen Vernunft lehrt. Auch sie nämlich will, dafs man nicht bei den Begriffen stehen bleibe, sondern auf den Ursprung derselben zurückgehe, also auf die Anschauung, nur noch mit dem wahren und wichtigen Zusatz, dafs, was von der Anschauung selbst gilt, sich auch auf die subjektiven Bedingungen derselben erstreckt, also auf die Formen, welche im anschauenden und denkenden Gehirn als seinen natürlichen Funktionen prädisponiert liegen; obgleich diese wenigstens virtualiter der wirklichen Sinnesanschauung vorhergängig, d. h. a priori sind, also nicht von dieser abhängen, sondern diese von ihnen: Denn auch diese Formen haben ja keinen andern Zweck noch Tauglichkeit, als auf eintretende Anregungen der Sinnesnerven die empirische Anschauung hervorzubringen; wie aus dem Stoffe dieser andere Formen nachmals Gedanken in abstracto zu bilden bestimmt sind.“ [1])

Zusammenfassend dürfen wir auf Grund unserer terminologischen Untersuchung sagen, dafs, wenn Kant der Tätigkeit des Verstandes die Bezeichnung Denken beilegt, so dieses Denken als „Erkenntnis durch Begriffe“ nicht gleichbedeutend mit dem Denken bei Schopenhauer als einem Vermögen der empirischen Begriffe ist. Jenes hat eine synthetische, dieses eine analytische Funktion. Weiter dürfen wir sagen, dafs die Worte Schopenhauers, dafs Kant „die Anschauung für sich genommen, verstandlos, rein sinnlich, also ganz passiv sein und erst durch das Denken (Verstandeskategorie) einen Gegenstand aufgefafst werden“ lasse, allerdings einen für Kant gültigen Sinn haben können, wenn wir Anschauung in dem

[1]) II, 96; ähnlich IV, 100.

oben dargelegen weiteren Sinn und Denken in dem Sinn der Erkenntnis durch lediglich auf dem Wege einer transzendentalen Deduktion ableitbare Begriffe dabei nehmen, dafs aber in der von Schopenhauer geübten Interpretation die Bedeutungen von Anschauung und Denken bei Kant verschoben erscheinen, und zwar so, dafs diesen Termini, dem Resultat seiner Interpretation nach, die Bedeutung der entsprechenden Schopenhauers unterfliefsen. Damit werden auch die Gründe, durch die Schopenhauer die vermeintliche Vermischung der anschaulichen mit der abstrakten Vorstellung bei Kant ablehnt, hinfällig. Diese Vermischung ist für ihn nämlich deshalb unstatthaft, weil die empirische Anschauung selbst schon gegenständlich und intellektual, das Denken aber lediglich ein Vermögen der im empirischen Sinne abstrakten Vorstellungen ist. Wir fanden jedoch, dafs Anschauung bei Kant, wenn sie der gegenständlichen Erkenntnis gegenübergestellt wird, keine anderen Merkmale hat als der Stoff für den Verstand bei Schopenhauer nebst den Formen Raum und Zeit, und dafs Denken bei Kant nicht als das Vermögen abstrakter Vorstellungen im Sinne Schopenhauers gilt.[1])

Wir haben indes noch einen weiteren Schritt zu tun und festzustellen, dafs auch die Funktion des Verstandes in der Synthesis des Mannigfaltigen der Sinnlichkeit bei Kant der Funktion des Verstandes bei Schopenhauer in einem wesentlichen Merkmal gleichbedeutend ist.

Das Verhältnis der psychologischen Bestimmung des Verstandes bei Kant als des Vermögens der Synthesis des Mannigfaltigen der Erscheinung zur Lehre Schopenhauers vom Verstande läfst sich im Anschlufs an eine Besprechung des Gebrauchs des Ausdrucks „Apprehension" bei beiden deutlich machen. Schopenhauer spricht von der „kausalen Apprehension" des Verstandes"[2]) und nennt die empirische Anschauung „die Apprehension, in welcher allein Objekte sich eigentlich darstellen können."[3]) In einem engeren Sinn als von Schopenhauer wird dieser Ausdruck von Kant genommen: „Jede Anschauung, so heifst es bei diesem, enthält ein Mannigfaltiges in sich ...

[1]) Darauf weist schon R. Haym hin: Arthur Schopenhauer. Preußische Jahrbücher, 14. Band 1864, S. 88.

[2]) III, 79. [3]) III, 68; ähnlich II, 29, 33; VI, 34.

Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde (wie etwa in der Vorstellung des Raumes), so ist erstlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammenfassung derselben notwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne ... Diese Synthesis der Apprehension mufs nun auch a priori, d. i. in Ansehung der Vorstellungen, die nicht empirisch sind, ausgeübt werden. Denn ohne sie würden wir weder Vorstellungen des Raumes noch der Zeit a priori haben können, da diese nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Rezeptivität darbietet, erzeugt werden können."[1]) Zu der Synthesis der Apprehension in der Anschauung kommt bei Kant — wenn wir uns an die Ausführungen des zweiten Abschnitts der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft halten — noch die Synthesis der Reproduktion in der Einbildung und die Synthesis der Rekognition im Begriffe. Die psychologische Bedeutung der Ausführungen dieses Abschnittes werden wir unter dem Gesichtspunkte der strengen Definition der Synthesis, die in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft gegeben ist[2]), nicht fehlgehen darin zu sehen, dafs hier das Durchlaufen, Erinnern und Wiedererinnern des Mannigfaltigen der Sinnlichkeit als psychologische, der Sinnlichkeit zuzuordnende Vorbedingungen für die synthetische Tätigkeit des Verstandes dargetan werden. Nur wird überdies gezeigt, dafs zu jeder derselben, soll sie zur Erkenntnis führen, die Synthesis hinzukommen mufs, und welchen Sinn die Synthesis für jede derselben gewinnt. Letztgenannte Bestimmung ist keine psychologische mehr, sondern eine logische. Sie führt deshalb, so dürfen wir anmerken, nicht etwa zu der Forderung dreier psychologisch voneinander trennbarer Handlungen der Synthesis des Verstandes, sondern lediglich zu der Forderung derjenigen einheitlichen Handlung, deren verschiedene Funktionen nur durch die Funktionen der Einheit in den Urteilen bestimmt werden können. Wir müssen uns hier versagen, die psychologischen Fäden dieser Lehre Kants weiter zu verfolgen. Nur

[1]) 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 99, 100.

[2]) 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft § 15.

dieses sei noch gestattet zu bemerken, dafs die Bestimmung der Rekognition als der Bedingung für das Bewufstsein, dafs das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten", einen weiteren Sinn als die im dritten Abschnitt der genannten Deduktion gegebene hat, die lautet: „Die wirkliche Erfahrung, welche aus der Apprehension, der Assoziation (der Reproduktion) endlich der Rekognition der Erscheinungen besteht, enthält in der letzteren und höchsten (der blofs empirischen Elemente der Erfahrung) Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung und mit ihr alle objektive Gültigkeit (Wahrheit) der empirischen Erkenntnis möglich machen." [1]) Hier nämlich ist in der Rekogniton die Synthesis durch den Verstand schon mitgedacht. Zu jener Bestimmung dagegen mufs das Merkmal der Synthesis des Verstandes allererst hinzukommen. Das Wiedererkennen in dem durch den Verstand noch nicht synthetisch erfafsten Zustande nimmt nach seinem Bestande eine dem Durchlaufen und Erinnern koordinierte Stelle ein. Nur hinsichtlich des Zustandekommens der Erkenntnis kann ihm in einer Kant allerdings nicht geläufigen Betrachtungsweise eine bevorzugte Stellung eingeräumt werden, insofern sie nämlich als die zeitlich letzte, und so die sÿnthetische Verstandestätigkeit unmittelbar auslösende psychologische Vorbedingung für letztere angesehen werden kann.

Kehren wir nach dieser Abschweifung zu unserer Frage nach dem Verhältnis der Bedeutung des Wortes Apprehension bei Schopenhauer zu der bei Kant zurück, so haben wir zu sagen: Für Schopenhauer kommt weder die Unterscheidung von Apprehension, Reproduktion und Rekognition, noch auch die von blofser Apprehension und Synthesis derselben in Betracht. Die Apprehension ist für ihn vielmehr schlechthin gleichbedeutend mit der Tätigkeit des Verstandes in der Anwendung seiner kategorialen, hier kausalen Erkenntnisweise. Insofern aber bei ihm die Tätigkeit des Verstandes, wenn nicht zur Erkenntnis der Objektivität der Gegenstände, so doch zu ihrer raumzeitlichen Anordnung ein Durchlaufen des Mannigfaltigen der Empfindungen, die Schopenhauer deshalb die „Data"

[1]) 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 124, 125.

des Verstandes nennt, sachlich zur Voraussetzung hat, ist sie der Apprehension bei Kant analog. Somit bildet also die raumzeitliche Anordnung der Empfindungen bei Schopenhauer auch ein Analogon zur Synthesis des Mannigfaltigen durch den Verstand bei Kant, so zwar, dafs letztere die Bedingung zur Objektivierung der bis dahin subjektiven Empfindungen, erstere aber gegenüber der Objektivierung der Empfindungen ein Sekundäres darstellt. In noch einem andern Sinne findet bei Schopenhauer eine Synthesis durch den Verstand statt, nämlich in der Beziehung der Data verschiedener Sinne auf eine gemeinsame Ursache. Doch auch diese gilt als etwas Sekundäres, „als eine Folge der Erkenntnis a priori vom Kausalnexus . . . vermöge welcher alle jene verschiedenen Einwirkungen auf meine verschiedenen Sinnesorgane mich doch nur auf eine gemeinsame Ursache derselben, nämlich die Beschaffenheit des vor mir stehenden Körpers, hinleiten, so dafs mein Verstand, ungeachtet der Verschiedenheit und Vielheit der Wirkungen, doch die Einheit der Ursache als ein einziges sich eben dadurch anschaulich darstellendes Objekt apprehendiert"[1]). Ein Unterscheidendes ferner ist damit gegeben, dafs für Kant die Synthesis der Apprehension „auch a priori, d. i. . . . . in Ansehung der Vorstellungen, die nicht empirisch sind, ausgeübt werden mufs; denn ohne sie würden wir weder Vorstellungen des Raumes noch der Zeit a priori haben können"[2]), während für Schopenhauer eine Synthesis für die reinen Formen Raum und Zeit als ausgeschlossen gilt; denn er sagt: „Nun aber sind die Zeit und der Raum, dieser in allen seinen drei Dimensionen, Kontinua, d. h., alle ihre Teile sind ursprünglich nicht getrennt, sondern verbunden. Sie aber sind die durchgängigen Formen unserer Anschauung; also erscheint auch alles, was in ihnen sich darstellt, (gegeben wird) schon ursprünglich als Kontinuum, d. h. seine Teile treten schon als verbunden auf und bedürfen keiner hinzukommenden Verbindung des Mannigfaltigen."[3]) Zu diesen Unterschieden kommt bei Schopenhauer die empirisch gegliederte Dar-

---

[1]) I, 571.
[2]) 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 99/100.
[3]) I, 571.

stellung der synthetischen Tätigkeit des Verstandes und des Einflusses der Übung. Auch wird das Unbewufste des Vorganges in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle der kausalen Erkenntnis des Verstandes bei Schopenhauer besonders betont, während bei Kant eine Bewufstlosigkeit der Synthesis des Verstandes zwar nicht ausgeschlossen, doch nur beiläufig erwähnt wird, so z. B. wenn er sagt: „... so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewufst werden oder nicht, eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen werden.“ [1])

Der Bedeutung der Gliederung in Apprehension, Reproduktion und Rekognition im Zusammenhange der Lehre Kants wird Schopenhauer nicht gerecht, wenn er sagt: „Er (Kant) bemüht sich darzulegen, wie nach der von der Sinnlichkeit gegebenen Anschauung der Verstand mittelst des Denkens der Kategorien die Erfahrung zustande bringt. Dabei werden die Ausdrücke Rekognition, Reproduktion, Assoziation, Apprehension, transzendentale Einheit der Apperzeption bis zur Ermüdung wiederholt und doch keine Deutlichkeit erreicht.“ [2]) Die psychologische Feinheit, die in jener Gliederung bei Kant liegt, ist Schopenhauer vollends entgangen.

Treffend aber bemerkt er, dafs man „nach der in der transzendentalen Ästhetik gegebenen ausführlichen Erörterung der allgemeinen Formen der Anschauung doch einige Aufklärung über den Inhalt derselben erwarten mufs, über die Art, wie die empirische Anschauung in unser Bewufstsein kommt, wie die Erkenntnis dieser ganzen für uns so realen und so wichtigen Welt in uns entsteht,“ [3]) dafs man aber nach einer solchen Aufklärung bei Kant vergebens suche. In der Tat wird jeder, der den Versuch macht, sich hierin bei Kant zu orientieren, finden, dafs dies wohl im allgemeinen, aber nicht im einzelnen geht. Die Gründe, die Kant abgehalten haben, auf den Einzelfall einzugehen, sind nach Benno Erdmann darin zu suchen, dafs sein Hauptinteresse auf die Transzendentalphilosophie gerichtet ist, und im Inhalte seiner Lehre, dafs die empirische Mannigfaltigkeit der Sinnlichkeit

---

[1]) 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 130; ähnlich ebenda S. 102 f.

[2]) I, 570.

[3]) I, 559, 560.

durch die Dinge an sich gegeben werde. Um zu erklären, warum dieser Gegenstand als Ding an sich gerade diese Empfindung hervorrufe, hätte er etwas Spezielles über das Ding an sich sagen müssen, was nach seiner Lehre von der Erkenntnis nicht geht. Auch wie in einer besonderen Erscheinung die einzelnen Kategorien zusammenwirken, welches hier der Anteil der einzelnen sei, bleibt eine offene Frage. Vielleicht entsprach es schon der anschauungsbedürftigen Natur Schopenhauers, hier einen wesentlichen Mangel in Kants Lehre zu empfinden. Die empirische Ausgestaltung seiner Lehre bedeutet in der Tat einen Fortschritt gegenüber Kant.

Eine Synthesis des Mannigfaltigen, so dürfen wir zusammenfassend sagen, ist für Schopenhauer und Kant ein Merkmal der Tätigkeit des Verstandes.

Dazu kommt ein Zweites, ungleich Bedeutsameres. Ein Gemeinsames der Funktion des Verstandes bei beiden ist, neben der raumzeitlichen Anordnung, die Auffassung des sinnlich gegebenen Stoffes als einem Objekt aufser uns zugehörig. Diese Übereinstimmung geht soweit, dafs auch bei Kant der Begriff der Kausalität es ist, der in erster Linie die Erkenntnis eines Objektes aufser uns ermöglicht.[1]) Wir werden darauf im folgenden Abschnitt näher eingehen. Hier sei nur hervorgehoben, was im Prinzip für alle Kategorien gilt, dafs nämlich vermittelst ihrer in synthetischen Urteilen die Objekte, innerhalb der Welt der Erscheinung, in demselben Sinne erst erkannt werden, wie vermittelst der Kausalität durch die unmittelbare Erkenntnisweise des Verstandes die Objekte bei Schopenhauer. Das Produkt der Tätigkeit des Verstandes also, zuvörderst seinem psychologischen Bestande nach, ist ein bei beiden gleiches, nämlich der Erkenntnisinhalt der Objekte aufser uns, sowohl nach ihrem Realitätscharakter, als auch nach ihrer raumzeitlichen Ordnung.

Damit hängt zusammen, dafs auch die erkenntnistheoretische Bedeutung dieser Tätigkeit des Verstandes bei beiden dieselbe

---

[1]) Dies findet auch Richard Behm, „Vergleichung der kantischen und schopenhauerschen Lehre in Ansehung der Kausalität". Diss. Heidelberg 1892 S. 76. Die Ausführungen des Verfassers über die Kritik Schopenhauers an der Geltung des Kausalgesetzes bei Kant u. a. stimmen mit den vorliegenden nicht überein.

ist. Sie liegt bei Kant in der Beziehung des kategorial bestimmten Gegenstandes der Erkenntnis auf die Einheit der Apperzeption in der Synthesis des Verstandes und bei Schopenhauer in der Beziehung des kausal bestimmten Objektes zum Verstande als seinem subjektiven Korrelat; bei beiden ist es also die Funktion des Verstandes, die die objektive Gültigkeit des empirisch Angeschauten gewährleistet, wobei zwar bestehen bleibt, daſs die Objektivität der empirischen Erkenntnis bei Schopenhauer nur in dem engeren Sinne zu nehmen ist, der für die Welt als Vorstellung gilt.

Diese sachliche Übereinstimmung läſst die empirische Anschauung im engeren Sinne oder Erkenntnis bei Kant der empirischen Anschauung bei Schopenhauer analog erscheinen. Beiden nämlich ist gemeinsam, daſs ihnen auſser dem Stoff der Empfindungen und der Formen Raum und Zeit noch eine Bestimmung durch der Verstand, dort durch die ganze Reihe der Kategorien, hier durch die eine der Kausalität, als Merkmal zukommt. Somit wird ersichtlich, daſs Schopenhauer, wenn er sagt: „Die Anschauung ist . . . intellektual, was gerade Kant leugnet,“ [1]) sich in einem historischen Irrtum befindet. Wir haben vielmehr festzustellen, daſs die empirische Anschauung Schopenhauers im Grunde in keinem anderen Sinne intellektual ist, wie die empirische Erkenntnis oder Anschauung im engeren Sinne bei Kant. Beide sind intellektual, weil sie erst durch den Verstand ihren objektiven Charakter erhalten.“ [2])

Daſs hierbei lediglich die auf Erscheinungen bezügliche Realität in Frage kommt, daſs nämlich, wie bei Schopenhauer die Kausalität nur für das Gebiet der Vorstellungen, so bei Kant „die Grundsätze . . . . nicht als Grundsätze des tran-

[1]) I, 566.

[2]) Zu demselben Ergebnis kommt Raoul Richter: „Schopenhauers Verhältnis zu Kant“, Diss. Leipzig 1893 S. 167 u. 184. Seine Ausführungen erhalten durch die vorliegenden eine Ergänzung und z. T. eine Berichtigung. Wie auch Richter erwähnt (a. a. O. S. 167), hat schon Herbart (Werke Bd. XII, S. 378) den gleichen Einwand gegen Schopenhauer erhoben: „Auch Kant habe sagen können, jede Anschauung sei intellektuell.“ Auch Herbarts Ausführungen, soweit sie sich mit der empirischen Anschauung bei Schopenhauer beschäftigen, dürften durch die vorliegenden ergänzt werden und eine andere Grundlage erhalten. Auch R. Haym weist flüchtig darauf hin in seinem Aufsatz: Arthur Schopenhauer. Preußische Jahrbücher, 14. Band 1864, S. 87.

szendentalen, sondern blofs des empirischen Verstandesgebrauches ihre alleinige Bedeutung und Gültigkeit haben,"[1]) ist gleichfalls ein Moment der Übereinstimmung. Ihre verschiedene metaphysische Bedeutung zu beleuchten, liegt nicht im Rahmen unserer Untersuchung.

Ein die genannte sachliche Übereinstimmung in dem Produkt der Tätigkeit des Verstandes nicht berührender Unterschied zwischen Schopenhauer und Kant ist allerdings in ihren psychologischen Voraussetzungen über das Zustandekommen dieses Produktes gegeben, und zwar auch abgesehen noch von dem Unterscheidenden, das bei Kant in der Trennung der Synthesis der Apprehension, Reproduktion und Rekognition liegt. Ein bedeutsamer Unterschied liegt vielmehr schon darin, dafs die Erkenntnis eines Gegenstandes bei Kant sich in einer Weise vollzieht, die sich, logisch betrachtet, als Urteil darstellt, während sie bei Schopenhauer ausdrücklich als eine nicht urteilsgemäfse, nicht „diskursive" sondern „intuitive" gilt. Jene erfolgt, so dürfen wir den von Kant nicht unter einem streng psychologischen Gesichtspunkte entwickelten Zusammenhang des zugrunde liegenden psychischen Geschehens von einem Standpunkte der Psychologie unserer Tage aus erklären, erst in der Weise eines subsumierenden Vorstellungsverlaufs, diese aber, die bei Schopenhauer, so dürfen wir weiter deuten, vollzieht sich in der Weise eines unmittelbaren simultanen Beziehungsbewufstseins. Jene stellt ein zusammengesetzes, diese ein einfaches, psychologisch nicht weiter analysierbares Geschehen dar.

Es möchte eine nicht ganz unwahrscheinliche Vermutung sein, dafs die Einsicht in diese Unmittelbarkeit des kausalen Beziehungsbewufstseins der tiefere Grund dafür gewesen ist, dafs Schopenhauer den Verstand ein Vermögen der Anschauung nennt, und auch die eigentliche Triebfeder in der Polemik Schopenhauers gegen die Lehre Kants vom Denken des Verstandes durch die Kategorien ist.[2]) Diese Annahme wird sich

---

[1]) 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 223.

[2]) Johannes Volkelt a. a. O. S. 112 sieht den Unterschied zwischen der Lehre Schopenhauers in diesem Punkte und der Kants nur darin, „dafs Schopenhauer an die Stelle der zahlreichen Kategorien die einzige Kausalität gesetzt und das Unwillkürliche und Unbewufste der Verstandesarbeit nachdrücklich hervorgehoben" habe.

uns als naheliegend auch bei der Besprechung des Verhältnisses Schopenhauers zu Thomas Reid erweisen. Gleichwohl wird durch die synthetische Unterordnung des Mannigfaltigen der Erscheinung als des Subjekts eines Urteils unter eine Kategorie als sein Prädikat das Denken des Verstandes bei Kant noch nicht gleichbedeutend mit dem Denken der Vernunft bei Schopenhauer als dem Vermögen zu empirischen Begriffen. Zu Unrecht also bleibt bestehen, dafs Schopenhauer das Denken in seinem Sinne als kritischen Mafsstab an das Denken bei Kant heranbringt.

Sehen wir aber einmal von dieser Verschiebung des Problems ab, so müssen wir wohl vom Standpunkte der modernen Erkenntnistheorie aus anerkennen, dafs der Gedanke Schopenhauers, dafs die realen Kategorien nicht aus der prädikativen Beziehung des Subjekts zum Prädikate ableitbar seien, zu Recht besteht, wenngleich auch die von Schopenhauer seiner Kritik zugrunde gelegte Auffassung von einer Umfangsbeziehung vom Subjekt zum Prädikat zu weiteren Bedenken Anlafs gibt.

Als zutreffend mufs auch, nebenbei bemerkt, ein Gedanke anerkannt werden, der in der Kritik Schopenhauers an den Schematen Kants wirksam ist, der nämlich, dafs die Schwierigkeit, die in der logischen Unbeziehbarkeit der reinen Kategorien auf das Mannigfaltige der Empfindungen liegt, durch die Analogie zu der psychologischen Tatsache der empirischen Schemata, als die sich die Lehre Kants von den Schematen darstellt, nicht gehoben wird. Es würde hier zu weit führen, darauf im einzelnen einzugehen.

Kausalität.

Die Kritik, die Schopenhauer an den angeführten Punkten der Lehre Kants, dem Gegenstande der Anschauung, dem Unterschiede der anschaulichen und abstrakten Vorstellung der Funktion des Verstandes und den Kategorien übt, zeigte sich uns wesentlich abhängig von der irrtümlichen Interpretation des Ausdrucks Gegenstand, wie er in der transzendentalen Ästhetik zur Bezeichnung des durch die Sinnlichkeit Gegebenen auftritt.

Für den nun zu vergleichenden Bestand der beiden Lehren kommt in der Kritik Schopenhauers ein neues, wie wir sehen werden, gleichfalls irrtümliches Moment der Interpretation in Betracht.

Eine bemerkenswerte Analogie zur Lehre Schopenhauers ist bei Kant darin gegeben, dafs die Kategorie der Kausalität eine bevorzugte Stellung unter den übrigen Kategorien hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Synthesis des Mannigfaltigen der Erscheinung einnimmt. Damit ist ein spezielles Moment der allgemeinen Übereinstimmung berührt, die wir darin fanden, dafs die Tätigkeit des Verstandes bei beiden es ist, die das unbestimmte Mannigfaltige der Sinnlichkeit zu Gegenständen formt.

Der Gedankengang Kants in der „zweiten Analogie“ läfst sich unter besonderer Berücksichtigung seiner psychologischen Voraussetzungen folgendermafsen darstellen: Kant sagt: „Wir haben Vorstellungen in uns, deren wir uns auch bewufst werden können. Dieses Bewufstsein aber mag so weit erstreckt und so genau oder pünktlich sein, als man wolle, so bleiben es doch nur immer Vorstellungen, d. i. innere Bestimmungen unseres Gemüts in diesem oder jenem Zeitverhältnisse. Wie kommen wir nun dazu, dafs wir diesen Vorstellungen ein Objekt setzen, oder über ihre subjektive Realität als Modifikationen ihnen noch, ich weifs nicht was für eine objektive beilegen?“ [1]) „Ich nehme wahr, dafs Erscheinungen aufeinander folgen, d. i. dafs ein Zustand der Dinge zu einer Zeit ist, dessen Gegenteil im vorigen Zustande war. Ich verknüpfe also eigentlich zwei Wahrnehmungen in der Zeit. Nun ist die Verknüpfung kein Werk des blofsen Sinnes und der Anschauung, sondern hier das Produkt eines synthetischen Vermögens der Einbildungskraft, die den inneren Sinn in Ansehung des Zeitverhältnisses bestimmt. Diese kann aber gedachte zwei Zustände auf zweierlei Art verbinden, so dafs der eine oder der andere in der Zeit vorausgehe . . . Ich bin mir also nur bewufst, dafs meine Imagination eines vorher, das andere nachher setze, nicht, dafs im Objekte der eine

---

[1]) 2. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft S. 242.

Zustand vor dem anderen vorhergehe, oder mit anderen Worten, es bleibt durch die bloſse Wahrnehmung das objektive Verhältnis der einander folgenden Erscheinungen unbestimmt." [1]) „Allein, ich bemerke auch, daſs, wenn ich an einer Erscheinung, welche ein Geschehen enthält, den vorhergehenden Zustand der Wahrnehmung A, den folgenden aber B nenne, daſs B auf A in der Apprehension nur folgen, die Wahrnehmung A aber auf B nicht folgen, sondern nur vorhergehen kann. .... Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen in der Apprehension ist hier also bestimmt, und an dieselbe ist die letztere gebunden. ... Diese Regel aber ist bei der Wahrnehmung von dem, was geschieht, jederzeit anzutreffen, und sie macht die Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen (in der Apprehension dieser Erscheinung) notwendig", [2]) „der Begriff aber, der eine Notwendigkeit der synthetischen Einheit bei sich führt, kann nur ein reiner Verstandesbegriff sein, der nicht in der Wahrnehmung liegt, und das ist hier der Begriff des Verhältnisses der Ursache und Wirkung, wovon die erstere die letztere in der Zeit als die Folge, und nicht als etwas, was bloſs in der Einbildung vorhergehen ... könnte, bestimmt". [3]) „Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser notwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Objekt." [4]) Demnach: „Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, daſs sie nichts weiter tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen, daſs umgekehrt nur dadurch, daſs eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilt wird." [5]) „Der Beziehung auf das transzendendale Objekt", so können wir mit Erdmann interpretierend sagen, „die alle Erkenntnis erst unter sich einstimmig macht, wird auch hier die notwendige Beziehung auf den

[1]) Ebenda S. 233, 234.
[2]) Ebenda S. 237, 238.
[3]) Ebenda S. 234.
[4]) Ebenda S. 236.
[5]) Ebenda S. 242, 243.

Verstand, der die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig und dadurch die Vorstellung eines Gegenstandes erst möglich macht, d. i. die Einheit der Apperzeption, substituiert. Es wird nur überdies gezeigt, dafs diejenige Kategorie, die hierbei als die Regel setzende allein in Betracht kommt, die Kategorie der Kausalität ist." [1])

Wir entsinnen uns, dafs wir in der Verstandestätigkeit bei Schopenhauer ein Zweifaches unterschieden haben: die Beziehung der blofsen Empfindung als der Wirkung auf ihre Ursache und die Einordnung derselben in den kausal bestimmten raumzeitlichen Zusammenhang. Auch bei Kant geschieht die Auffassung der bis dahin subjektiven Vorstellungen als objektiver in grundlegender Weise, grundlegend nämlich für die dann erst möglich werdende reale Bedeutung der übrigen Kategorien, durch den Begriff der Kausalität. Auch bei ihm ist es die Kausalität, die die objektive Zeitordnung der Gegenstände und, sofern es sich um Gegenstände im Raume handelt, damit die raumzeitliche Ordnung derselben erst möglich macht. Ein wesentlicher Unterschied von Schopenhauer aber ist darin gegeben, dafs bei Kant die kausale Notwendigkeit in der Zeitfolge der Vorstellungen untereinander es ist, die die Objektivität letzterer gewährleistet, während bei Schopenhauer die kausale Beziehung der subjektiven, einzelnen Sinnesempfindung als einer Wirkung in uns auf eine ihnen entsprechende Ursache das ausmacht, was jener den Charakter der Objektivität verleiht, aus welcher kausalen Beziehung, als der ursprünglichen, die zwischen den Objekten, im Prinzip wenigstens, erst ableitbar wird.

Diese von Kant verschiedene Voraussetzung hat Schopenhauer seiner Kritik an dem Beweise Kants für die Apriorität des Kausalgesetzes als Mafsstab untergelegt. Das Argument Schopenhauers gegen den genannten Beweis Kants ist in Folgendem gegeben. Er sagt: „Das Resultat seiner (Kants) Behauptung würde sein, dafs wir gar keine Folge in der Zeit als objektiv wahrnehmen, ausgenommen die von Ursache und Wirkung, und dafs jede andere von uns wahrgenommene Folge von Erscheinungen blofs durch unsere

---

[1]) Benno Erdmann, „Kants Kritizismus" S. 33.

Willkür so und nicht anders bestimmt sei." [1]) „Kant in seinem Beweise ist in den, dem des Hume entgegengesetzten Fehler geraten. Dieser nämlich erklärte alles Erfolgen für bloſses Folgen: Kant hingegen will, daſs es kein anderes Folgen gebe, als das Erfolgen." [2]) Diese Interpretation der Gedanken Kants, wenn sie lediglich in dem weiteren Sinne genommen würde, daſs bei Kant jede objektive Folge überhaupt als ein Erfolgen, d. i. als durch zureichende Ursachen irgendwie bedingt gedacht werde, könnte als zutreffend gelten. Sie hat indessen bei Schopenhauer einen engeren Sinn; denn er sagt: Jede Veränderung „folgt nicht bloſs auf die einzige, die ihre Ursache ist, sondern auf alle anderen, die mit jener Ursache zugleich sind und mit denen sie in keiner Kausalverbindung steht. Sie wird nicht gerade in der Folge der Reihe der Ursachen von mir wahrgenommen, sondern in einer ganz anderen, die aber deshalb nicht minder objektiv ist, und von einer subjektiven, von meiner Willkür abhängigen, dergleichen z. B. die meiner Phantasmen ist, sich sehr unterscheidet",[3]) nicht zwar so, als ob für Schopenhauer eine Folge von Objekten in Betracht käme, die nicht auch für sich kausal bedingt wäre; „denn es bleibt gewiſs, daſs jede Veränderung Wirkung einer anderen ist, da dies a priori feststeht",[4]) aber doch so, daſs eine reale Folge von Objekten für ihn unabhängig von der Voraussetzung der kausalen Beziehung dieser untereinander erkennbar ist. Der Gedankengang Kants wird dementsprechend von Schopenhauer in dem engeren Sinne genommen, daſs bei Kant jede in der Wahrnehmung gegebene Folge als in einem unmittelbaren Kausalzusammenhange stehend gedacht werde. Diese Auffassung der Lehre Kants aber besteht zweifellos nicht zurecht. Der Gedanke der Notwendigkeit der objektiven Folge im Gegensatz der Zufälligkeit oder Willkür der subjektiven enthält bei Kant nur die Forderung, daſs die objektive durch eine Ursache bedingt sei, die nicht im wahrnehmenden Subjekt liegt, nicht aber, wie beschaffen diese Ursache sei, demnach auch nicht, daſs es der einem Vorgange in der Wahrnehmung vorhergehende Vorgang sein müsse, in dem die Ursache jenes

---

1) III, 104. 2) III, 106, 107.
3) III, 104. 4) III, 104.

gegeben sei.[1]) Nicht notwendig also braucht jede in der Wahrnehmung gegebene Folge der Erscheinungen in der Beziehung von Ursache und Wirkung zu stehen, bei Kant ebensowenig, wie Schopenhauer es für sich gelten läfst. Es bleibt vielmehr auch bei Kant dem Gedanken Raum, dafs zwei in der Wahrnehmung aufeinanderfolgende Vorgänge zwar nicht unmittelbar untereinander in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen, aber doch je durch einen vorhergehenden, wenn auch in der Wahrnehmung nicht gegebenen Vorgang bedingt seien. Diesen Sinn drücken u. a. die Worte Kants aus: „Dadurch (durch das Kausalgesetz) geschieht es, dafs eine Ordnung unter unseren Vorstellungen wird, in welcher das Gegenwärtige (sofern es geworden) auf irgend einen vorhergehenden Zustand Anweisung gibt, als ein, obzwar noch unbestimmtes Korrelatum dieser Eräugniss, die gegeben ist, welches sich aber auf diese als ihre Folge bestimmend bezieht und sie notwendig mit sich in der Zeitreihe verknüpfet."[2]) „Nach einer solchen Regel also mufs in dem, was überhaupt vor einer Begebenheit vorhergeht, die Bedingung zu einer Regel liegen, nach welcher jederzeit und notwendigerweise diese Begebenheit folgt, umgekehrt aber kann ich nicht von der Begebenheit zurückgehen und dasjenige bestimmen (durch Apprehension), was vorhergeht. Denn von dem folgenden Zeitpunkt geht keine Erscheinung zu dem vorigen zurück, aber bezieht sich doch auf irgendeinen vorigen."[3]) In der Konsequenz der Gedanken Kants liegt, so dürfen wir somit sagen, dafs auch schon die Tatsache einer Folge von Erscheinungen in der Wahrnehmung, die untereinander nicht unmittelbar kausal verknüpft sind, sofern sie sich nur durch ihre Nichtumkehrbarkeit von der subjektiven Folge der Vorstellungen unterscheidet, einen hinreichenden empirischen Anlafs dafür abgibt, sie auf eine vom wahrnehmenden Subjekt verschiedene Ursache denknotwendig zu beziehen und dadurch als objektiv aufzufassen. Dafs also die Wirkung der vorauszusetzenden Ursachen aufser uns sich in der Nichtumkehrbarkeit einer Folge unserer Vor-

[1]) Sieh Alois Riehl, „Der philosophische Kritizismus", I. Band, 2. Aufl., Leipzig 1908 S. 553f.

[2]) 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 244.

[3]) Ebenda S. 238, 239; die Sperrung fehlt im Originaltext.

stellungen kundgibt, verbürgt allein schon ihre Objektivität und macht das Zustandekommen der empirischen Anschauung oder Erkenntnis eines oder einer Mehrzahl von realen Objekten bei Kant psychologisch faſsbar. Hierfür ist also ein Wissen um die jeweilige Ursache entgegen der Behauptung Schopenhauers, daſs wir nach Kant „einen alle Reihen von Ursachen und Wirkungen zugleich umfassenden, folglich allwissenden Verstand voraussetzen“[1]) müſsten, nicht erforderlich.

Schopenhauer befindet sich somit in formaler Übereinstimmung mit Kant, wenn er für sich gelten läſst, daſs Erscheinungen sehr wohl (in der Wahrnehmung) aufeinander folgen können, ohne auseinander zu erfolgen.[2]) Nur ist die Objektivität einer nicht unmittelbar kausal zusammenhängenden Folge in der Wahrnehmung bei beiden aus verschiedenen Voraussetzungen abgeleitet. Bei Kant ist sie, wie wir fanden, mit der Forderung der kausalen Bedingtheit einer nicht umkehrbaren Folge gegeben, bei Schopenhauer aber mit der Forderung von Ursachen für die in den Empfindungen gegebenen Wirkungen.

Die Forderung Schopenhauers läſst überdies im Unterschiede von Kant in ihrer Konsequenz vorerst den Gedanken möglich werden, daſs eine reale Folge von untereinander nicht kausal verknüpften Zuständen oder Objekten in der Wahrnehmung gegeben sein könne. Erst die unabhängig von dieser Forderung einsetzende der kausalen Bedingtheit auch der Zustände der Objekte untereinander läſst sie, wie bei Kant, wenn nicht notwendig durch in der Wahrnehmung gegebene, so doch irgendwie durch äuſsere Ursachen bedingt erscheinen. Die Ableitung der Kausalität der Objekte untereinander ist bei Schopenhauer eine mittelbare, bei Kant eine unmittelbare.

In welchem Sinne die Mittelbarkeit der Ableitung der Kausalität der Objekte untereinander bei Schopenhauer bestehe, sei gestattet, noch etwas weiter auszuführen.

Wenn wir die Lehre Schopenhauers, daſs der Verstand, indem er die Empfindung als Wirkung auffaſst, und dazu die Ursache im Raume setzt, die objektive Anschauung hervorbringe, im strengen Sinne nehmen, d. i. die dabei zugrunde

1) III, 108. 2) III, 104.

liegende Ineinssetzung von Sinnesempfindung und „unmittelbarem Objekt" einmal aufser acht lassen, so haben wir zu sagen, dafs hierbei etwas als Wirkung gilt, was nachher als Zustand des Objektes erscheint, nämlich der Inbegriff aller diesem zugeschriebenen Sinnesqualitäten, als Ursache aber dasjenige in dem Objekt, was als diesem seinem Zustande zugrunde liegend gedacht wird. Wir haben also fürs erste, so scheint es, eine Einschränkung des Satzes, dafs die Kausalität sich nur auf die Zustände der Objekte beziehe, hier anzunehmen, insofern nämlich hier Zustand und zugrunde Liegendes vorerst auseinandertreten, so zwar, dafs alle Merkmale, die jenen charakterisieren, zunächst als Wirkungen in uns aufgefafst werden.

Die Ableitung der Kausalität der Objekte aufser uns aus der kausalen Beziehung der Sinnesempfindungen zu ihren entsprechenden ursächlichen Objekten im Raume aufser uns berührt Schopenhauer nur an einer Stelle. — An allen übrigen werden, soweit ich sehe, diese beiden Arten der kausalen Beziehung unbesehen koordiniert. — Dort sagt er: „Die Folge der Einwirkung jedes anderen materiellen Objekts auf ein anderes wird nur erkannt, sofern das letztere jetzt anders als zuvor auf das unmittelbare Objekt einwirkt, besteht nur darin." [1])

Wenn wir fortfahren, die vorhin genannte Lehre im strengen Sinne zu nehmen, so ist es logisch geboten, auf Grund der zuletzt genannten Ausführung weiter zu folgern, dafs zu den Veränderungen in den Sinnesempfindungen der Verstand eine entsprechende Änderung in der Ursache aufser uns fordert, diese Änderung in der Ursache gleichfalls als Wirkung auffafst und zu derselben eine andere zureichende Ursache aufser uns postuliert, womit er in das Gebiet der kausalen Beziehungen der Objekte untereinander übergreift. Während also im ersten Falle die Wirkung auf uns geschieht, findet sie im zweiten auf das im Objekte als der Ursache unserer Empfindung Zugrundeliegende statt. Die einzelnen Kausalbeziehungen der Objekte untereinander sind dann ihrem Inhalte nach als erst durch Vermittlung der kausalen Beziehung der Empfindung auf ihr ursächliches Objekt gewonnen anzu-

---

[1]) I, 40.

sehen. Die Geltung der Kausalbeziehung jener aber bleibt der dieser dabei gleichgeordnet.

Die vorgetragenen Konsequenzen liegen jedoch nicht im Sinne Schopenhauers. Das Kausalitätsgesetz gilt nämlich für ihn lediglich für die Beziehungen der Zustände der Objekte untereinander, nicht aber für das ihnen zugrunde liegende Wirksame, das sich uns vielmehr als ein Beharrendes, weil der Kausalität selbst nicht Unterworfenes in der Lehre von der Materie erwies. Der Gedanke also auch, die Ursache der Empfindung als ein in dem Sinne Transzendentes, wie es in der späteren Entwicklung der Lehre Schopenhauers von der empirischen Materie hervortritt, derzufolge „dasjenige, was mittelst jener Formen (unserer Anschauung und Apprehension) als das rein Empirische an der Materie auftritt,"[1]) das Ding an sich ist, aufzufassen, ist für Schopenhauer gänzlich ausgeschlossen.

Wir wollen für unseren Zweck davon absehen, daſs die gefolgerte Kausalität des Zugrundeliegenden nur dann einen Sinn gewinnen könnte, wenn dieses als ein im transzendenten Sinne Zugrundeliegendes genommen würde, dass diese Schwierigkeit schon für die Beziehung der Empfinding auf ihre Ursache auſser uns besteht, weil diese, wenn sie nicht im transzendenten Sinne genommen wird, lediglich eine Verdoppelung der Empfindung bedeutet,[2]) und daſs endlich auch das beharrend Wirksame der Materie nicht anders als im transzendenten Sinne zugrundeliegend gedacht werden kann. Für den Zweck unserer historischen Betrachtung dürfen wir deshalb davon absehen, weil eine solche Transgredienz für Schopenhauer innerhalb des Gebietes der Vorstellung ausgeschlossen ist.

Halten wir uns aber lediglich an die logischen Beziehungen der Ausführungen Schopenhauers selbst, so dürfen wir also erwarten, in dem Inbegriff der Merkmale des Zustandes eines Objekts, schon, sofern er vorerst als Wirkung in uns aufgefaſst wird, auch dasjenige Merkmal zu finden, das einen Hinweis auf eine ursächliche Beziehung zu einem anderen gleichfalls vorerst so auffaſsbaren Zustande enthält. Damit würde allerdings die Geltung der kausalen Beziehung der Zustände der

---

[1]) II 360. [2]) Sieh S. 57 dieser Schrift.

Objekte untereinander von der kausalen Beziehung zwischen Empfindung und ursächlichem Objekt abhängig werden, weil jene erst aus dem Bestande der Zustände der Objekte ableitbar wäre, diese aber schon die Voraussetzung für die Objektivität der Zustände ist. In der Tat bleibt für die logische Betrachtung, wenn anders sowohl die Voraussetzung, dafs erst durch die kausale Erkenntnisweise des Verstandes die subjektiven Empfindungen zu objektiver Anschauung werden, als auch die, dafs die Kausalität lediglich für die Zustände der Objekte Geltung habe, bestehen bleiben soll, nur die Möglichkeit übrig, die Geltung der Kausalität der Objekte untereinander der der Kausalität zwischen Empfindung und entsprechendem ursächlichen Objekt in dem dargelegten Sinne unterzuordnen.[1])

Auch in diesem Sinne aber finden wir nirgends bei Schopenhauer einen Ansatz der Gedankenführung. Auch die oben genannte Stelle über „die Folge der Einwirkung jedes anderen Objekts auf ein anderes" enthält weder eine Handhabe für unseren Deutungsversuch, noch überhaupt einen Ableitungsgrund für die Kausalität der Objekte untereinander, sondern lediglich für ihre Sukzession unter der Voraussetzung ihrer Objektivität.

Beide Arten der Kausalbeziehung werden vielmehr in der Mehrzahl der Fälle, wo sie zur Sprache kommen, ungesehen koordiniert, ja als gradweise verschieden dargestellt, so z. B. wenn es heifst: „Die eigentliche, lebendige, unvermittelte, notwendige Erkenntnis des Gesetzes der Kausalität geht aller Reflexion, wie aller Erfahrung, vorher und liegt im Verstande. Mittelst derselben werden die Empfindungen des Leibes der Ausgangspunkt für die Anschauung einer Welt, indem nämlich das a priori uns bewufste Gesetz der Kausalität angewandt wird auf das Verhältnis des unmittelbaren Objekts (des Leibes) zu den anderen nur mittelbaren Objekten: die Erkenntnis desselben Gesetzes, angewandt auf die mittelbaren Objekte allein und untereinander, gibt ... die Klugheit ...."[2]) Ferner: „der

[1]) Sieh die auf dieselbe Ansicht zielenden Ausführungen von Edmund König, „Die Entwicklung des Kausalproblems in der Philosophie seit Kant", Leipzig 1890, II. Teil S. 68.

[2]) VI, 22.

Verstand ist in allen Tieren und allen Menschen der nämliche, hat überall dieselbe einfache Form; Erkenntnis der Kausalität, Übergang von Wirkung auf Ursache und von Ursache auf Wirkung, und nichts aufserdem. Aber die Grade seiner Schärfe und die Ausdehnung seiner Erkenntnissphäre sind höchst verschieden, mannigfaltig und vielfach abgestuft, vom niedrigsten Grad, welcher nur das Kausalitätsverhältnis zwischen dem unmittelbaren Objekt und den mittelbaren erkennt, also eben hinreicht, durch den Übergang von der Einwirkung, welche der Leib erleidet, auf deren Ursache, diese als Objekt im Raume anzuschauen, bis zu den höheren Graden der Erkenntnis des kausalen Zusammenhanges der blofs mittelbaren Objekte untereinander, welche bis zum Verstehen der zusammengesetztesten Verkettungen von Ursachen und Wirkungen in der Natur geht."[1])

Den Grund für die hier stattfindende Koordination, die freilich die tatsächlich zugrundeliegende Subordination nur scheinbar zu verdecken vermag, haben wir in der bereits früher aufgewiesenen Ineinssetzung von Empfindung und unmittelbarem Objekt zu suchen, eine Ineinsetzung, die sich uns zwar als eine metaphysisch verständliche, aber psychologisch unmögliche erwies, und die deshalb auch zu einer unzulänglichen Beantwortung der erkenntnistheoretischen Frage nach der objektiven Gültigkeit unseres empirisch anschauenden Vorstellens führt. Wir fanden nämlich, dafs unter Voraussetzung dieser Ineinssetzung die Beziehung zwischen Empfindung in uns und Objekt aufser uns zu einer Beziehung zwischen unmittelbarem und vermitteltem Objekt und damit zu einer zwischen Objekten stattfindenden kausalen Beziehung wird. Damit wird diese der kausalen Beziehung der vermittelten Objekte untereinander formal koordiniert. Gleichwohl haben wir auf Grund des Dargelegten das Recht zu der Behauptung, dafs die Geltung letzterer Art der Kausalbeziehung, im Gegensatz zu der unmittelbaren Ableitung bei Kant, bei Schopenhauer tatsächlich erst eine mittelbar abgeleitete ist.

Mit diesem hängt ein anderer Unterschied der Lehren beider zusammen. Der empirische Unterscheidungsgrund einer objektiven Folge von Vorstellungen von einer blofs subjektiven

---

[1]) I. 54, 55.

ist bei Kant die Nichtumkehrbarkeit jener. Diese ist nur denkbar unter der Voraussetzung der kausalen Bedingtheit der objektiven Folge. Wir fanden, daſs eine nicht umkehrbare Folge von Wahrnehmungen nicht notwendig eine unmittelbar kausal verknüpfte Folge zu sein brauche. Es erhebt sich da die Frage, wie wir nach Kant eine unmittelbar kausal verknüpfte Folge von Wahrnehmungen von einer solchen objektiven Folge von Wahrnehmungen unterscheiden können, deren Glieder zwar jeweils irgendwie kausal bedingt, deren Ursachen aber nicht gerade in der Reihe der Wahrnehmungen gegeben sind. Zum Zwecke dieser Unterscheidung bedarf es offenbar eines empirischen Kriteriums, da es sich ja um die Unterscheidung empirischer Tatsachen handelt. „Das einzige empirische Kriterium der Wirkung in Beziehung auf die Kausalität der Ursache, die vorhergeht“, ist nach Kant „die Zeitfolge“.[1]) Hiergegen nun macht Schopenhauer folgendes geltend: „Wie läſst sich Kants Behauptung, daſs Objektivität der Sukzession allein erkannt werde, aus der Notwendigkeit der Folge von Wirkung auf Ursache, vereinigen mit jener, daſs das empirische Kriterium, welcher von zwei Zuständen Ursache und Wirkung sei, bloſs die Sukzession sei? Wer sieht hier nicht den offenbarsten Zirkel?“[2]) In der Tat, auch die Einschränkung, die wir an der Kritik, die Schopenhauer an Kant übt, dahin vorzunehmen hatten, daſs für Kant sehr wohl auch eine in der Wahrnehmung gegebene nicht umkehrbare Folge von Zuständen möglich bleibt, die zwar jeder für sich kausal bedingt, aber nicht unmittelbar untereinander kausal verbunden sind, ist nicht geeignet, die von Schopenhauer berührte Unzulänglichkeit im Gedankengange Kants zu beseitigen; denn auch die Frage, welches der empirische Unterscheidungsgrund einer zwar nicht umkehrbaren und deshalb objektiven Folge von Wahrnehmungen, deren Ursachen in der Wahrnehmung aber nicht gegeben sind, von einer unmittelbar kausal verknüpften Folge von Wahrnehmungen sei, kann durch den Rekurs auf die Zeitfolge nicht gelöst werden.

Wir stehen aber in der Lehre Schopenhauers ganz analogen Schwierigkeiten gegenüber. Es erhebt sich zunächst die Frage,

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage S. 249. [2]) III, 108.

was für Schopenhauer den empirischen Unterscheidungsgrund einer blofs subjektiven etwa erinnerten oder phantasiemäfsigen anschaulichen Vorstellung von einer solchen, vorerst gleichfalls blofs subjektiven Vorstellung ist, die den Anlafs zu der denknotwendigen Forderung eines ihr entsprechenden ursächlichen Objektes abgibt, ausmache. Die Koordination der beiden genannten Arten der Kausalbeziehung hat einen Gedankengang zur Folge, der auf den ersten Blick ganz analog der Ableitung der Apriorität des Kausalgesetzes bei Kant zu sein scheint. Er heifst: „Nun aber erhält das Gesetz der Kausalität seine Bedeutung und Notwendigkeit allein dadurch, dafs das Wesen der Veränderung nicht im blofsen Wechsel der Zustände an sich, sondern vielmehr darin besteht, dafs an demselben Ort im Raum jetzt ein Zustand ist, und darauf ein anderer, und zu einer und derselben bestimmten Zeit hier dieser Zustand und dort jener: nur diese gegenseitige Beschränkung der Zeit und des Raumes durcheinander gibt einer Regel, nach der die Veränderung vorgehen mufs, Bedeutung und zugleich Notwendigkeit."[1]) Ausführlicher noch finden wir diesen Gedanken in der „Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens" entwickelt, wo es überdies noch heifst: „Der Gehalt dieser Formen (Raum und Zeit) ist das, was der Empfindung in uns korrespondiert, was eigentlich in Raum und Zeit wahrgenommen wird, mittelst der äufseren Sinne, die Materie, ... nur als erfüllt sind sie wahrnehmbar. Die Materie ist also die Wahrnehmbarkeit des Raumes und der Zeit, und zwar beider zugleich; denn sie erfüllt beide zugleich, gibt beiden zugleich Gehalt."[2]) „Die Vereinigung dieser Formen kann nur dadurch erscheinen, dafs ein Drittes sie beide zugleich füllt, eben dadurch, dafs es in einer ist, auch in der anderen ist, und wesentlich und untrennbar die Eigenschaften beider an sich trage, beharrlich und ohne Veränderung sei, wie der blofse Raum, flüchtig, veränderlich und bestandlos wie die blofse Zeit. Dieses Dritte ist nun die Materie."[3]) „Weil aber jeder Raum und Zeit bestimmte individuelle Teile des ganzen Raumes und der ganzen

---

[1]) I, 41.

[2]) Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, herausgegeben von Paul Dussen IX. Band. S. 146 Z. 14—22.

[3]) a. a. O. S. 147 Z. 25—31.

Zeit sind, so ist hieraus die Notwendigkeit vorherzusehen, daſs es ein Gesetz, eine Regel geben müsse, welcher gemäſs gerade dieser Teil des ganzen Raumes mit gerade diesem Teil der ganzen Zeit sich in einer bestimmten individuellen Materie vereinigt, die eben in dieser Vereinigung ihr Wesen hat."[1]) „Diese Regel ist das Gesetz der Kausalität."[2]) „Die Erscheinung jener anschaulichen Vorstellungen, welche man reale Objekte nennt, steht unter einem Gesetze, welches alle jene realen Objekte miteinander verknüpft, und der dadurch entstehende Zusammenhang macht eben das aus, was man die Erfahrung überhaupt nennt, eine Gesamtvorstellung, von der jede einzelne Erfahrung, jedes einzelne Objekt, ein notwendiger, damit verknüpfter Teil ist."[3]) Das Analoge des Gedankenganges zum Beweise Kants für die Apriorität des Kausalgesetzes liegt darin, daſs auch hier die Abhängigkeit der Erfahrung von dem Postulat der kausalen Bedingtheit des Zusammenhanges alles raumzeitlichen Erfahrbaren dargetan wird. Die eindeutige Zuordnung je einer bestimmten Sinnesqualität zu je einem Teil des Raumes und je einem Teil der Zeit ist der Sinn dieser kausalen Bedingtheit. Indes kann daraus der gesuchte Unterschiedsgrund nicht flieſsen; denn die raumzeitliche Beziehung der Sinnesempfindung ist für Schopenhauer nicht der Grund für die Beziehung derselben auf ein Objekt, sondern ein Sekundäres, das zu der schon objektivierten, weil auf ein ursächliches Objekt schon bezogene Empfindung allererst hinzukommt.

Der Unterscheidungsgrund der objektivierbaren von den nicht objektivierbaren Vorstellungen ist für Schopenhauer vielmehr lediglich in dem Bewuſstsein der Affektion des Sinnesorganes, das die von einem Objekte auſser uns verursachte Empfindung begleitet, gegeben. Dies flieſst aus seiner Lehre vom Zustandekommen der empirischen Anschauung ohne weiteres ab, und wird u. a. durch folgende folgerichtige Bemerkung bestätigt: „Im Schlafe, als in welchem das Gehirn vom peripherischen Nervensystem und dadurch von äuſseren Eindrücken isoliert ist, können wir jene Unterscheidung

---

[1]) a. a. O. S. 148 Z. 29—35.
[2]) a. a. O. S. 149 Z. 17—18.
[3]) a. a. O. S. 153 Z. 22—28.

(zwischen Objekten und Phantasmen) nicht machen, daher wir, während wir träumen, Phantasmen für reale Objekte halten und erst beim Erwachen d. h. beim Wiedereintritt der sensiblen Nerven und dadurch der Aufsenwelt ins Bewufstsein, den Irrtum erkennen ....“ [1])

Auch wenn wir einmal die Identität von Empfindung und physiologischer Erregung im Sinnesorgan in dem Sinne als psychologische gelten lassen, dafs wir statt letzterer den korrespondierenden, im Selbstbewufstsein irgendwie, etwa nach Analogie zum Erkennenwollen, gegebenen metaphysischen Willen setzen, gelangen wir nicht zu dem Kriterium, das wir suchen; denn alsdann müfste die Wirkung, die in der Empfindung erfolgt, auf den Willen als Ding an sich bezogen werden, was nach Schopenhauers Lehre nicht angängig ist.

Endlich kann auch eine eigentümliche Wendung in den Parerga und Paralipomena, die auf den ersten Blick ein psychologisches Kriterium für das Objektivierbare an die Hand gibt, keine Hilfe bieten. Sie lautet: „Sobald nun aber der Intellekt, mittelst dieser Formen [Zeit, Raum und Kausalität] und in ihnen, einen, stets nur von der Sinnesempfindung ausgehenden realen Gehalt, d. h. etwas von seinen eigenen Erkenntnisformen Unabhängiges spürt, welches nicht im Wirken überhaupt, sondern in einer bestimmten Wirkungsart sich kundgibt, so ist es dies, was er als Körper ... setzt.“ [2]) Auch diese Unabhängigkeit von den Erkenntnisformen unterscheidet die Sinnesempfindungen nicht von anderen materialen Bewufstseinsinhalten, etwa Erinnerungsvorstellungen, abgesehen noch von der Schwierigkeit, dafs diese Unabhängigkeit als eine kausale gedacht werden mufs, demnach nicht als Voraussetzung für die kausale Deutung der Sinnesempfindungen gelten kann.

Wenn wir aber auch ein, wenngleich unzureichendes empirisches Kriterium für das, was Wirkung in uns von einer Ursache aufser uns ist, im Zusammenhange der Lehre Schopenhauers haben aufweisen können, so stehen wir nun doch, ähnlich wie bei Kant, vor der Frage nach dem Unterscheidungsgrund einer objektivierten Folge von Wahrnehmungen, die lediglich ein „Folgen“, von einer solchen, die ein „Erfolgen“

---

[1]) III, 105, 106. [2]) V, 119.

darstellt. Diese Frage aber wird auch von Schopenhauer nicht gelöst; denn dafs der Verstand auch hier, in analoger Weise wie bei dem Übergang von der Sinnesempfindung zu ihrer Ursache aufser uns, intuitiv die Ursachen erkenne, ist, da er hierbei, wie wir bei der Besprechung der Mittelbarkeit der Kausalität der Objekte untereinander fanden, keinen analogen Anhaltspunkt mehr in den Wirkungen hat, nicht mehr verständlich.

Die Schopenhauer eigentümliche Ineinssetzung der Empfindung mit der physiologischen Erregung im Sinnesorgan, in der älteren Fassung mit dem unmittelbaren Objekt, macht auch die Kritik, die er an den von Kant im Zusammenhange seines Beweises für die Apriorität des Kausalgesetzes benutzten Beispielen des Hauses und des den Flufs hinabfahrenden Schiffes übt, historisch verständlich. Gegen diese macht er den Einwand, „dafs beide Fälle gar nicht unterschieden sind, dafs beides Begebenheiten sind, deren Erkenntnis objektiv ist, d. h. eine Erkenntnis von Veränderungen realer Objekte, die als solche vom Subjekt erkannt werden. Beides sind Veränderungen der Lage zweier Körper gegeneinander. Im ersten Falle ist einer dieser Körper der eigene Leib des Betrachters, und zwar nur ein Teil desselben, nämlich das Auge, und der andere ist das Haus, gegen dessen Teile die Lage des Auges sukzessive geändert wird. Im zweiten Fall ändert das Schiff seine Lage gegen den Strom, also ist die Veränderung zwischen zwei Körpern“.[1]) Es ist kaum anzunehmen, dafs es Schopenhauer entgangen sei, dafs auch die Bewegung des Schiffes eine Veränderung gegen den Leib des Betrachters bedeute und auch in diesem Sinne dem ersten Falle koordiniert sei. Was ihm als wesentlich zu betonen gilt, ist vielmehr, dafs zwar, entgegen dem zweiten, im ersten Falle „die Veränderung ausgeht vom eigenen Leib des Beobachters“, dafs aber, weil auch dieser Leib „ein Objekt unter Objekten, mithin den Gesetzen dieser objektiven Körperwelt unterworfen ist“, beide Fälle „Begebenheiten sind, deren Erkenntnis objektiv ist“.[2])

---

[1]) III, 103.
[2]) III, 103.

Daſs diese Bemerkungen Schopenhauers, für sich genommen zu Recht bestehen, kann keinem Zweifel unterliegen. Nur treffen sie nicht die Lehrmeinung Kants über die Apriorität des Kausalgesetzes, sondern lediglich die Unzulänglichkeit der von ihm benutzten Beispiele, die darin liegt, daſs allerdings unserem entwickelten Bewuſstsein der eigene Leib schon als reales Objekt bekannt ist, und wir infolgedessen das Kausalverhältnis, in dem derselbe zu anderen realen Objekten steht, a posteriori beurteilen können. Irreführend ist in dem Beispiele des Hauses zudem, daſs hier die Willkürlichkeit der subjektiven Folge der Vorstellungen an der Konstanz der Bestandteile des Hauses gemessen wird. Die Beispiele Kants können indes ihren veranschaulichenden Zweck zur Not erfüllen, wenn wir in ihnen lediglich auf den Gegensatz der nicht umkehrbaren Folge der äuſseren Objekte zu der willkürlichen unserer Vorstellungen achten.

Die kritischen Ausführungen Schopenhauers haben jedoch in dem Zusammenhange seiner Lehre eine schwererwiegende Bedeutung. Diese liegt wiederum in der Ineinssetzung des Leibes als des „unmittelbaren Objektes“, und der Empfindung, die sich uns als ein Unterflieſsen eines metaphysisch Identischen als eines psychologisch Gleichbedeutenden und als die Grundlage der widerspruchsvollen Koordination der kausalen Beziehung des „unmittelbaren Objektes“ zu den vermittelten Objekten und der dieser untereinander erwies. Im Sinne dieser Voraussetzung heiſst es bei Schopenhauer: „Kant würde auch in dem von ihm aufgestellten Fall nicht geglaubt haben, einen Unterschied zu finden, hätte er bedacht, daſs sein Leib ein Objekt unter Objekten ist und daſs die Sukzession seiner empirischen Anschauungen abhängt von der Sukzession der Einwirkungen anderer Objekte auf seinen Leib, folglich eine objektive ist, d. h. unter Objekten, unmittelbar (wenn auch nicht mittelbar), unabhängig von der Willkür des Subjektes, statt hat, folglich sehr wohl erkannt werden kann, ohne daſs die sukzessive auf seinen Leib einwirkenden Objekte in einer Kausalverbindung untereinander stehen“,[1]) unmittelbar, d. h. nicht durch Vermittlung der Erkenntnis einer Notwendigkeit in der Folge

[1]) III, 104.

empirischer Objekte untereinander, sondern lediglich durch den Kausalschlufs von der Empfindung, als der Einwirkung auf das „unmittelbare Objekt", auf die reale Ursache dieser Wirkung im Raume aufser uns.

Die kausale Beziehung der Objekte aufserhalb unseres Leibes auf diesen ist nun zwar, obgleich das für den Sinn der angeführten Beispiele Kants nicht in Betracht kommt, in der Konsequenz der Gedanken Kants eine der kausalen Beziehung der Objekte aufser unserem Leibe untereinander koordinierte, in demselben Sinn, der für Schopenhauer gilt, wenn der Leib lediglich als Objekt in der uneingeschränkten Bedeutung genommen wird. In den genannten Ausführungen Schopenhauers aber ist die kausale Beziehung des Leibes zu den Objekten aufser uns der dieser untereinander tatsächlich wiederum übergeordnet. Die Doppeldeutigkeit des „unmittelbaren Objekts", derzufolge Schopenhauer sagen kann: „die Veränderungen, welche jeder tierische Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, d. h. empfunden",[1]) macht die formale Koordination des Übergeordneten auch hier verständlich. Nur deshalb also gelten ihm die von Kant angeführten Fälle als nicht verschieden, weil die kausale Beziehung des unmittelbaren Objekts zu dem vermittelten als eine der dieser untereinander koordinierte dabei unterfliefst.

Das ändert sich auch dann nicht, wenn wir berücksichtigen, dafs Schopenhauer in seinen späteren Werken den Ausdruck „unmittelbares Objekt" restringiert oder durch andere Ausdrücke ersetzt, dafs er insbesondere in der in § 23 der zweiten Auflage des Satzes vom Grunde enthaltenen „Bestreitung des von Kant aufgestellten Beweises der Apriorität des Kausalitätsbegriffes", die in allem Wesentlichen, ja fast wörtlich mit der in § 24 der ersten Auflage gegebenen „Bestreitung von Kants Beweis dieses Satzes und Aufstellung eines neuen, im gleichen Sinne abgefafsten", übereinstimmt, der Ausdruck „unmittelbares Objekt" z. B. so vermieden wird, dafs statt des Satzes der ersten Auflage: „Der einzige Unterschied (der Beispiele Kants) ist, dafs im ersten Falle die Veränderung zwischen dem unmittelbaren und einem vermittelten, im zweiten zwischen

[1]) I, 43.

zwei vermittelten Objekten ist",[1]) in der zweiten Auflage der Satz tritt: „... daſs im ersten Falle die Veränderung ausgeht vom eigenen Leibe des Beobachters, dessen Empfindungen zwar der Ausgangspunkt aller Wahrnehmungen desselben sind, der jedoch nichtsdestoweniger ein Objekt unter Objekten, mithin den Gesetzen dieser objektiven Körperwelt unterworfen ist."[2]) Die Vermeidung dieses Ausdruckes ändert deshalb nichts an unserer Erklärung, weil sie nicht die tatsächlich bestehenbleibende und im psychologischen Sinne Anspruch behaltende Ineinssetzung von Empfindung und physiologischer Erregung im Sinnesorgan aufhebt.

Materie.

Als letzter Punkt des Vergleiches bleibt uns noch das Verhältnis der Lehre Schopenhauers von der Materie zu den Gedanken Kants einer Betrachtung zu unterziehen übrig.

Wir fanden, daſs die Materie bei Schopenhauer in ihrem Begriff die Beziehungen des Raumes und der Zeit vereinigt, daſs das beide vereinigende Begriffsmerkmal die Wirksamkeit und in dieser die Bestimmung der objektiven Grundlage alles realen Seins mitgedacht ist.

Zwei wesentliche Bestimmungen in der Definition der Materie bei Schopenhauer vertragen eine Analogie zu Gedanken Kants, fürs erste in der Tat die der Beharrlichkeit der Materie dort zu der der Beharrlichkeit der Substanz hier. „Das Beharrliche, erklärt Kant, womit im Verhältnis alle Zeitverhältnisse der Erscheinungen allein bestimmt werden können, ist die Substanz in der Erscheinung, d. i. das Reale derselben, was als Substrat alles Wechsels immer dasselbe bleibt."[3]) Auch darin stimmt Schopenhauer mit Kant überein, daſs die Substanz das Beharrende im Wechsel seiner Zustände sei; denn auch für Kant gilt: „Entstehen und Vergehen sind nicht Veränderungen desjenigen, was entsteht und vergeht. Veränderung ist eine Art zu existieren, welche auf eine andere Art zu existieren

---

[1]) 1. Auflage des Satzes vom Grunde S. 48, 49.

[2]) III, 103.

[3]) 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 225.

ebendesselben Gegenstandes erfolgt. Daher ist alles, was sich verändert, bleibend, und nur sein Zustand wechselt.“[1])

Die Beharrlichkeit bei Kant unterscheidet sich von der bei Schopenhauer aber darin, dafs jene im weiteren Sinne genommen wird. Jene nämlich wird als Zeitbestimmung überhaupt gedacht, während diese als raumzeitliche Bestimmung determiniert ist. Diese Abweichung beleuchtet Schopenhauer, wenn er sagt: „Es ist falsch, dafs es in der blofsen Zeit eine Simultaneität und eine Dauer gebe; diese Vorstellungen gehen allererst hervor aus der Vereinigung des Raumes mit der Zeit.“[2]) Es liegt auf der Hand, dafs ihm dabei nur das Zugleichsein und die Dauer der Gegenstände der äufseren Wahrnehmung vorschwebt. Ein Zugleichsein des in der inneren Wahrnehmung Gegebenen kommt infolgedessen für ihn nicht in Betracht. Dafs die Tatsache des Zugleichseins des in der Selbstwahrnehmung Gegebenen von Schopenhauer nicht beachtet wurde, ist vielleicht darin mitbegründet, dafs für ihn „der alleinige Gegenstand des inneren Sinnes der eigene Wille des Erkennenden“[3]) ist. Die im Selbstbewufstsein gegebenen Äufserungen des Willens können zwar auch nur in der Form der Zeit erkannt werden,[4]) doch scheint es, dafs die Einfachheit des Willens ein Zugleichsein verschiedener Äufserungen desselben ausschliefst. Die Mannigfaltigkeit der Motive steht dem nicht entgegen; denn „die Objekte des Wollens, welche eben den Willensakt bestimmen, liegen aufserhalb der Grenze des Selbstbewufstseins im Bewufstsein von anderen Dingen“.[5]) Indessen tritt auch schon in der ersten Auflage des Satzes vom Grunde, in der der innere Sinn noch die weitere, Kantische Bedeutung hat, die Behauptung auf, dafs diesem „nur eine deutliche Vorstellung, wiewohl diese sehr zusammengesetzt sein kann, auf einmal gegenwärtig sein kann“.[6]) Diese Lehrmeinung geht vermutlich auf Kant zurück, der sagt: „Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüt nicht

---

[1]) Ebenda S. 230.
[2]) I, 601.
[3]) II, 47.
[4]) II, 47.
[5]) III, 396.
[6]) 1. Auflage des Satzes vom Grunde S. 32.

die Zeit in der Folge der Eindrücke aufeinander unterschiede; denn als in einem Augenblick enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes als absolute Einheit sein."[1]) Kant aber spricht auch dem im inneren Sinne Angeschauten Gleichzeitigkeit zu.[2]) Das Problem der Gleichzeitigkeit des dem inneren Sinne in der späteren engeren Bedeutung Gegebenen ist von Schopenhauer nicht ausdrücklich aufgeworfen worden.

Die Beharrlichkeit der Materie bei Schopenhauer unterscheidet sich von der Substanz bei Kant zweitens darin, daſs sie nicht als das Substratum der Zeit, sondern des Raumes abgeleitet wird. „Aus dem Anteil also," sagt Schopenhauer, „den der Raum an der Materie, d. i. an allen Erscheinungen der Wirklichkeit hat, ... muſste jener Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz . . . abgeleitet und erklärt werden, nicht aber aus der bloſsen Zeit, welcher Kant zu diesem Zweck ganz widersinnig ein Bleiben angedichtet hat."[3])

Ein dritter Unterschied der Beharrlichkeit der Materie bei Schopenhauer von der bei Kant ist darin gegeben, daſs sie bei jenem aus der Kausalität abgeleitet wird.

Dieses Merkmal aber hat ein Analogon in einem anderen Punkte der Lehre Kants. Wir fanden, daſs bei Schopenhauer der Gedanke, daſs die Materie das Wirkende überhaupt sei, eine engere und eine weitere Bedeutung habe. In jener ist das Sein der Materie ihr Wirken auf uns, in dieser ist sie der Inbegriff alles Wirkenden und deshalb die „keinem Werden und Vergehen unterworfene, mithin immer gewesene, immer bleibende Grundlage aller Dinge".[4]) Die Ableitung letzterer Bedeutung kann nun in Analogie gesetzt werden zu den Ausführungen Kants über das empirische Kriterium einer Substanz, sofern sie sich nicht durch die Beharrlichkeit, sondern besser und leichter durch Handlung zu offenbaren scheint.[5]) „Handlung" sagt Kant, „bedeutet schon das Verhältnis des Subjekts der Kausalität zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung in dem besteht, was da

[1]) 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 99.
[2]) 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 67.
[3]) I, 602 f.
[4]) I, 602. Sieh S. 49 dieser Schrift.
[5]) 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 249.

geschieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit der Sukzession nach bezeichnet, so ist das letzte Subjekt desselben das Beharrliche als das Substratum alles Wechselnden, d.i. die Substanz."[1]) Die Geltung dieses Kriteriums ist innerhalb seines Anwendungsbereiches eine apodiktische, weil sein Inhalt aus einer a priori gewissen Voraussetzung abgeleitet ist; „denn nach dem Grundsatze der Kausalität sind Handlungen immer der erste Grund von allem Wechsel der Erscheinungen und können also nicht in einem Subjekt liegen, was selbst wechselt, weil sonst andere Handlungen und ein anderes Subjekt, welches diesen Wechsel bestimmte, erforderlich wären".[2]) Als a priori abgeleiteter bildet der hier geltende Begriff der Handlung eines der Prädikabilien des reinen Verstandes,[3]) und zwar ein solches, das der Kategorie der Kausalität untergeordnet ist. Es liegt ihm der Gedanke unter, dafs die Kausalität immer nur in Beziehung auf eine Zustandsänderung Erkenntniswert habe, der Inbegriff aller Zustandsänderungen also auch den Inbegriff alles Wirksamen im Felde der Erscheinungen umfasse. Empirisch ist dieses Kriterium im Gegensatze zu dem apriorischen Grunde, aus dem die Beharrlichkeit der Substanz nach der ersten Analogie fliefst,[4]) empirisch also in einem engeren Sinne als er für den empirischen im Gegensatz zum transzendentalen Verstandesgebrauch gilt, wenn es von den Analogien überhaupt heifst, dafs sie als Grundsätze nur des ersteren, nicht des letzteren ihre alleinige Bedeutung und Gültigkeit haben.[5]) In einem weiteren Sinne aber ist es empirisch wie der Inbegriff der in den Einzelwissenschaften gewonnenen Konstanten des kausalen Geschehens, deshalb nämlich, weil diese aus dem empirischen Inhalt des regelmäfsig Aufeinanderfolgenden induktiv gewonnen sind, während jenes „empirische Kriterium" a priori für jedes mögliche kausale Geschehen gilt. Das genannte Kriterium ist, so dürfen wir interpretierend sagen, deshalb für Kant empirisch, weil der Umfang seines Geltungsbereiches ein nur empirisch bestimmbarer ist. Es reicht nämlich

[1]) Ebenda 250.
[2]) Ebenda S. 250.
[3]) Ebenda S. 108.
[4]) Ebenda S. 232.
[5]) Ebenda S. 223.

nur so weit, als die Tatsache des Wandelbaren in der Erscheinung reicht, im Gegensatz zum Grundsatze der Beharrlichkeit der Substanz, der jede mögliche Erfahrung umfaſst. Weil es die nach dem Grundsatze der Kausalität schon objektivierte Mannigfaltigkeit des Wandelbaren der Erscheinung zur Voraussetzung für seine Anwendbarkeit hat, ist die durch es erschlossene Beharrlichkeit der Substanz als erst „durch verglichene Wahrnehmung",[1]) der Umfang dessen, wofür es, obzwar a priori, gilt, also erst durch Induktion gewonnen zu bezeichnen. Das Kriterium gewährleistet daher, so haben wir zu folgern, nur die Beharrlichkeit der Substanz des Wechselnden, nicht also auch des in seinem Zustand Verharrenden, zum mindesten also auch nicht des Koexistierenden. In diesem Sinne ist der Schluſs. „daſs das erste Subjekt der Kausalität alles Entstehens und Vergehens selbst nicht (im Feld der Erscheinungen) entstehen und vergehen könne, ein sicherer Schluſs, der auf empirische Notwendigkeit und Beharrlichkeit im Dasein, mithin auf den Begriff einer Substanz als Erscheinung ausläuft".[2])

Das zu diesem Gedankengange Kants Analoge in der Lehre Schopenhauers von der Materie[3]) liegt, von Schopenhauer in dieser historischen Beziehung nicht erkannt, in der Bestimmung der Materie als des Trägers aller Veränderungen,[4]) der selbst von allem Entstehen und Vergehen ausgenommen ist.[5]) Beiden Theorien liegt der a priori geltende Gedanke zugrunde, daſs das, was als den Eintritt der Wirkung notwendig herbeiführend in der Ursache gedacht wird, als in der kausal verknüpften Folge beharrend vorausgesetzt werden müsse. Bei Schopenhauer ist dieser Ableitungsgrund in der Bestimmung der Materie als des Wirkenden überhaupt, das selbst der Kausalität nicht unterworfen sei, gegeben. Während aber der Umfang des Geltungsbereiches des genannten Kriteriums bei Kant ein nur empirisch bestimmbarer ist, tritt der entsprechende Ableitungsgrund bei

---

[1]) 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 251.

[2]) Ebenda S. 251.

[3]) Vgl. Ernst Laas, „Kants Analogien der Erfahrung", Berlin 1876 S. 148 f., wo das Verwandte der Lehre Schopenhauers von der Materie mit der Kants von dem empirischen Kriterium einer Substanz, allerdings nicht ganz zutreffend, berührt wird.

[4]) III, 58. [5]) III, 56.

Schopenhauer als ein jede mögliche Erfahrung a priori umfassender auf. Nicht blofs als die beharrende Grundlage der Veränderungen, sondern als die „jeder Realität",[1]) „aller Dinge"[2]) wird die Materie aus dem genannten Grunde abgeleitet. Sie wird also, so dürfen wir schliefsen, auch als die in ihrer Wirksamkeit beharrende Grundlage der im empirischen Sinne ruhenden Materie a priori gefolgert. Als so selbstverständlich gilt letztere in dieser Ableitung für Schopenhauer einbegriffen, dafs die Frage, in welchem Sinne dies geschehen dürfe, keine besondere Behandlung von ihm erfahren hat, und dies, trotzdem die Kausalität bei ihm wie bei Kant in notwendiger Beziehung zur Zeitfolge steht.

Die empirische Geltung, die Kant dem genannten Kriterium zuschreibt, hat Schopenhauer vielleicht im Auge gehabt, wenn er sagt: „Auch können wir die Überzeugung von der Beharrlichkeit der Substanz gar nicht a posteriori erlangt haben, teils weil in den meisten Fällen der Tatbestand empirisch zu konstatieren unmöglich ist, teils weil jede empirische, blofs durch Induktion gewonnene Erkenntnis nur approximative, folglich prekäre, nie unbedingte Gewifsheit hat."[3])

Prüfen wir nun, in welchem Sinne der, empirisch betrachtet, ruhenden Materie ein in seiner Wirksamkeit Beharrendes im Zusammenhange der Lehre Schopenhauers zugrunde gelegt werden darf.

Diesem Zwecke scheint vorerst die Lehre von den Naturkräften eine Handhabe zu bieten. Von diesen sagt Schopenhauer: „Die Naturkräfte hingegen, vermöge welcher alle Ursachen wirken, sind von allem Wechsel ausgenommen, daher in diesem Sinne aufser aller Zeit, eben deshalb aber stets und überall vorhanden, allgegenwärtig und unerschöpflich, immer bereit, sich zu äufsern, sobald nur am Leitfaden der Kausalität die Gelegenheit dazu eintritt."[4]) Es liegt nahe, auch der ruhenden Materie Naturkräfte zuzuschreiben, vermöge deren sie wirksam werden kann. Die Definition der Materie als des Wirkenden überhaupt dürften wir dann vielleicht in dem weitesten Sinne nehmen, dafs sie auch das möglicherweise

---

[1]) III, 99. [2]) I, 602.
[3]) III, 57. [4]) III, 58.

Wirksame umfasse. Zur Prüfung dieser Deutung haben wir nun vorerst dasjenige Merkmal der Naturkräfte, das sich uns als ein transzendentes erwies,[1]) als für unsere innerhalb der Welt der Vorstellung sich bewegende Frage ausgeschlossen zu bezeichnen. Es liegt in der Bestimmung, dafs die Naturkraft das sei, „was der Ursache die Fähigkeit zu wirken allererst erteilt".[2]) Für das Gebiet der Vorstellung aber erwies sich uns die Naturkraft lediglich als ein durch Induktion gewonnenes Allgemeines, das aus den a posteriori gegebenen Momenten, die die einzelnen Ursachen als einzelne kennzeichnen, abstrahiert ist. Wir müssen uns deshalb in unserem Deutungsversuch schon zu dem Schritt entschliefsen, Materie und Naturkraft nicht, wie es von Schopenhauer im Hinblick auf die transzendente Nebenbedeutung letzterer geschieht, zu koordinieren, sondern jener, als dem Wirkenden überhaupt, diese als ein weniger Allgemeines zu den einzelnen Wirkungsarten unterzuordnen. Die ruhende Materie dürften wir dann als den Träger von Naturkräften im Sinne von möglichen Wirkungsweisen auffassen. Aber auch so löst sich unsere Frage noch nicht; denn die Naturkräfte sind durch Induktion gewonnen anzusehen. Ein apriorischer Beziehungsgrund aber ist es, den wir für die Einordnung auch der ruhenden Materie unter die Definition der Materie als des Wirkenden überhaupt suchen.

Ein anderer, zu einem apriorischen Beziehungsgrund führender Weg der Erklärung scheint sich uns zu öffnen von der Lehre Schopenhauers von dem Gesetz der Trägheit aus. Dieses Gesetz stellt nämlich nach ihm eine notwendige Folge aus dem der Kausalität dar. „Das erstere (das Gesetz der Trägheit) besagt, dafs jeder Zustand, mithin sowohl die Ruhe eines Körpers als auch seine Bewegung jeder Art, unverändert, unvermindert, unvermehrt, fortdauern und selbst die endlose Zeit hindurch anhalten müsse, wenn nicht eine Ursache hinzutritt, welche sie verändert oder aufhebt."[3]) „Das Gesetz der Trägheit fliefst unmittelbar aus dem der Kausalität, ja ist eigentlich nur dessen Kehrseite: ‚jede Veränderung wird durch eine Ursache herbeigeführt', sagt das Gesetz der Kausalität: ‚wo keine Ursache hinzukommt, tritt keine Veränderung ein', sagt das Gesetz der

[1]) S. 55 dieser Schrift. [2]) III, 58. [3]) III, 56.

Trägheit. Daher würde eine Tatsache, die dem Gesetz der Trägheit widerspräche, geradezu auch dem der Kausalität, d. h. dem a priori Gewissen, widersprechen und uns eine Wirkung ohne Ursache zeigen." [1]) Zwar geht das Gesetz der Trägheit lediglich auf Zustände, entsprechend dem der Kausalität, entgegen aber dem der Beharrlichkeit der Materie, das vielmehr auf das den Zuständen Zugrundeliegende geht, und bietet schon aus diesem Grunde unserem Deutungsversuch eine Schwierigkeit; trotzdem aber dürfte es den Keim zu einem Gedanken enthalten, der alle Wahrscheinlichkeit für sich hat, unsere Frage zur Lösung zu bringen. Die reale Notwendigkeit nämlich, die dem Beharren der ruhenden Materie — Beharren und Ruhen vorerst im empirischen Sinne genommen — dadurch anhaftet, dafs sie von dem Nichteintreten einer eine Veränderung bewirkenden Ursache abhängig ist, legt die Auffassung nahe, dafs dieses Beharren selbst den Charakter einer kausalen Notwendigkeit trage. In diesem Sinne können wir auch eine Ausführung in den Parerga und Paraligomena auffassen, die lautet: „Die von Kant entdeckte Idealität der Zeit ist eigentlich schon in dem, der Mechanik angehörenden Gesetze der Trägheit enthalten. Denn was dieses besagt ist im Grunde, dafs die blofse Zeit keine physische Wirkung hervorzubringen vermag; daher sie, für sich und allein, an der Ruhe oder Bewegung eines Körpers nichts ändert. Schon hieraus ergibt sich, dafs sie kein physisch Reales, sondern ein transzendental Ideales sei . . . denn wirksam sind allein die Ursachen im Verlaufe der Zeit, keineswegs er selbst . . . dementsprechend ist die sich uns vermittelst der Kette der Ursachen und Wirkungen darstellende Notwendigkeit alles Geschehenden, d. h. in der Zeit sukzessiv Eintretenden, blofs die Art, wie wir, unter der Form der Zeit, das einheitlich und unverändert Existierende wahrnehmen, oder auch, sie ist die Unmöglichkeit, dafs das Existierende, obgleich es von uns heute als zukünftig, morgen als gegenwärtig, übermorgen als vergangen erkannt wird, nicht dennoch mit sich selbst identisch, Eins und unveränderlich sei". [2]) Wir fanden oben, dafs die eindeutige Zuordnung je

[1]) III, 364.

[2]) V, 47 f. Die Sperrung findet sich nicht im Text.

einer objektivierten Sinnesqualität zu je einem Teil des Raumes und je einem Teil der Zeit den Sinn der kausalen Bedingtheit des Zusammenhanges der Objekte untereinander ausmache. Hier sehen wir überdies, dafs der Sinn dieser Eindeutigkeit die kausal bedingte Identität des Eingeordneten sei. In dieser Allgemeinheit ist dies gleichbedeutend damit, dafs nicht nur in der Aufeinanderfolge, sondern auch in der Koexistenz der Zustände die Identität des Eingeordneten kausal bedingt sei. Eine Wechselwirkung des Koexistierenden würde der Sinn dieser kausalen Notwendigkeit sein, so zwar, dafs sie entgegen Kant als eine Art der Kausalität überhaupt anzusehen wäre.

Dieser zwar naheliegende, aber von Schopenhauer nicht vollzogene Gedanke dürfte vielleicht zum Zweck einer Übersicht über die Problemlage, in die unsere Frage eingebettet ist, etwas weiter von uns entwickelt werden. Nach Kant „kann das Zugleichsein der Substanzen im Raume nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Voraussetzung einer Wechselwirkung derselben untereinander.“[1]) Nicht, dafs diese im Sinne Kants als eine selbstständige „Bedingung der Möglichkeit der Dinge selbst als Gegenstände der Erfahrung“[2]) zu gelten habe, sondern vielmehr die über Kants Voraussetzung, hinausführende Annahme, die die Wechselwirkung als eine Art der Kausalität auffassen läfst,[3]) würde dem Gedanken Raum geben, auch auf jene das „empirische Kriterium“ für die Beharrlichkeit der Substanz entsprechend anzuwenden. Würden wir freilich mit Kant den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz voraussetzen dürfen, so wäre die Analogie unseres Gedankens müfsig. Diese Voraussetzung steht uns jedoch nicht zur Verfügung, weil wir in unserem Gedankengange lediglich vom Gesetze der Kausalität herkommen und zuzusehen haben, was es für das im empirischen Sinne Koexistierende bedeute. Das Koexistierende nämlich ist, so setzen wir im Sinne Schopenhauers voraus, zwar seiner räumlichen Form nach a priori bestimmbar, jedoch als ein im Gegensatz zum Aufeinanderfolgenden stehender ein vorerst nur empirisch

---

[1]) 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 258.

[2]) Ebenda.

[3]) Benno Erdmann. Über Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes S. 45.

bestimmbarer Zustand der Objekte. Ob auch das ihm wie allem Realen Zugrundeliegende, die Materie, beharre, ist eine zweite Frage, die es allererst aus dem Gesetze der Kausalität abzuleiten gilt.

Wir müssen, um nicht weitläufig zu werden, in diesem Zusammenhange einen Versuch, den Gedankengang der dritten Analogie Kants im analogen Sinne der „zweiten Analogie" auszubauen, sowie die Konsequenzen, die sich aus der Überordnung der Kausalität im weitesten Sinne über die an die Zeitfolge und an die Koexistenz gebundene Kausalität ergeben, zu ziehen unterdrücken; auch dürfen wir aufser acht lassen, dafs bei einer solchen Betrachtungsweise Raum und Zeit als empirisch ableitbare, und durch ihre Mannigfaltigkeitsbeziehungen unterscheidbare Begriffe aufgewiesen werden können. Hier haben wir nur das beschränkte Ziel, auf der Grundlage bestimmter Voraussetzungen Schopenhauers einen seinem eigenen analogen Gedankengang zu entwickeln; mit welchem Rechte, wird sich zwar noch erweisen.

Im analogen Sinne, wie für die auf die Zeitfolge bezogene Kausalität, haben wir das Recht zu sagen, dafs nun nicht das Subjekt der Handlung als des „ersten Grundes von allem Wechsel der Erscheinungen",[1] sondern die Subjekte der im Koexistierenden waltenden Wirsamkeit, als der Ursachen der Koexistenz der Erscheinungen, dem Wechsel nicht unterworfen sein können, weil sonst gleichfalls auch ein anderes wirksames Subjekt, welches den dann eintretenden Wechsel bestimmte, erforderlich wäre. In analoger Weise wie dort ein Wechsel des ursächlichen Subjekts sich nicht anders denkbar erwies, wie auf Grund eines Wechsels der Handlung, also einer Zustandsänderung des einmal gesetzten Zustandes, so haben wir für das Koexistierende zu sagen, dafs ein Wechsel der kausalen Subjekte der Koexistenz nicht anders denkbar wäre, als auf Grund einer Zustandsänderung der Koexistenz der Erscheinungen. Nehmen wir nun für einen gegebenen Zeitabschnitt zu dem Inbegriff alles Wandelbaren, dessen letztes Subjekt sich als beharrlich erwies, den Inbegriff alles nicht wandelbaren Koexistierenden, dessen letztes Subjekt aus demselben Grunde beharrlich ist, so dürfen

[1]) 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 250.

wir folgern, dafs auch dem Inbegriff alles Existierenden ein Beharrliches als letztes kausales Subjekt, d. i. als konstante kausale Bedingung zur Voraussetzung diene. Dieser Gedankengang wird der Forderung Schopenhauers gerecht, dafs die Annahme einer Wirksamkeit des den Zuständen zugrunde Liegenden immer nur in Beziehung auf die kausale Bedingtheit dieser Zustände Geltung habe, in dem weiteren Sinne aber, dafs nicht lediglich die Veränderung der Zustände, sondern auch die Beharrlichkeit derselben als kausal bedingt aufgefafst wird. Die Beharrlichkeit auch des den ihren Zustand nicht ändernden, somit auch des den ruhenden Erscheinungen zugrunde Liegenden wäre so also als eine Konsequenz des erweiterten Kausalgesetzes abgeleitet und damit wäre in formaler Übereinstimmung mit dem Satze Schopenhauers, dafs die Materie das beharrende Wirksame sei, die Möglichkeit der Einordnung auch der im empirischen Sinne ruhenden Materie unter diesen Satz gewonnen.

Nicht nur, dafs Schopenhauer die Wechselwirkung als selbständige Kategorie ablehnt, als vielmehr die Gründe, aus denen dies geschieht, lassen jedoch auch unseren letzten Ausgleichsversuch scheitern.

Mit Kant die gleiche Voraussetzung der Zeitfolge für das Verhältnis von Ursache und Wirkung machend, gelangt Schopenhauer nicht wie dieser, und nicht wie die Kant hierin folgenden Fichte, Schelling und Hegel zu einer kategorialen Trennung von Kausalität und Wechselwirkung, sondern zur Ablehnung letzterer als eines Ungedankens. „Kausalität“, so sagt er, „ist das Gesetz, nach welchem die eintretenden Zustände der Materie sich ihre Stelle in der Zeit bestimmen. ... Der Begriff Wechselwirkung enthält aber dies, dafs beide Ursache und beide Wirkung voneinander sind: dies heifst aber ebensoviel, als dafs jeder von beiden der frühere und aber auch der spätere ist: also ein Ungedanke.“[1]) Der Gedanke also auch, die Kausalität des gleichförmig Koexistierenden als eine Art der Kausalität aufzufassen, liegt Schopenhauer völlig fern.

Ein anderer Grund also, als der auf der Wechselwirkung ruhende, wird es sein, der für Schopenhauer auch das gleich-

---

[1]) I, 586.

förmig Koexistierende als in seiner Ableitung der Beharrlichkeit einbegriffen sein läfst. Dieser Grund, wenn anders die Kausalität an die Zeitfolge gebunden und die Wechselwirkung ausgeschlossen bleiben soll, ergibt sich uns erst dann, wenn wir auch hier wieder die Gleichordnung der kausalen Beziehung, die für die Veränderungen der vermittelten Objekte gilt, mit der kausalen Beziehung dieser zum „unmittelbaren" Objekt heranziehen. Damit nämlich wird auch das Koexistierende als ein Wirkendes, nämlich ein auf uns Wirkendes, und deshalb das ihm zugrunde Liegende als ein beharrend Wirksames auffafsbar. Dafür sprechen alle diejenigen Ausführungen, die die Materie, weil sie die Wirksamkeit überhaupt sei, als das objektive Korrelat des kausal beziehenden Verstandes und deshalb nicht als einen Gegenstand, sondern die „Bedingung der Erfahrung"[1]) kennzeichnen. Wir fanden früher,[2]) dafs die erkenntnistheoretische Bestimmung der Materie als der Wirksamkeit auf uns bei Schopenhauer unbesehen in die logische des Inhalts dieses Begriffes als der Wirksamkeit überhaupt überfliefst. Diese prinzipiell bedeutsame Unzulänglichkeit, die auf der nicht zu rechtfertigenden Koordination des unmittelbaren und der vermittelten Objekte beruht, macht sich auch bei unserer Prüfung des logischen Verhältnisses der ruhenden Materie zu dem Begriff der Materie als des Wirkenden überhaupt bemerkbar. Erst wenn wir mit Schopenhauer den Wechsel des Standpunktes, nun vom logischen zum erkenntnistheoretischen zurück, vollziehen, wird jenes Verhältnis im Zusammenhange seiner Lehre verständlich.

Die Konsequenz freilich, die sich von der Voraussetzung des Wirklichen überhaupt als eines auf uns Wirkenden aus ergibt, dafs damit die Ursachen der Wirkungen auf uns notwendig auch als untereinander kausal verknüpft gedacht werden, dafs also auch eine Wechselwirkung des Koexistierenden schon damit vorausgesetzt ist und diese prinzipiell gleichbedeutend wird mit der Kausalität des Sukzedierenden, und dafs infolgedessen jede Behauptung über einen unmittelbaren kausalen Zusammenhang des Sukzedierenden aufser der für alles Existierende geltenden Voraussetzung seiner kausalen Bedingt-

---

[1]) II, 60. [2]) S. 46 dieser Schrift.

heit nichts weiter als die empirisch gewonnene Behauptung einer Regelmäſsigkeit des Geschehens enthält, ist von Schopenhauer nicht gezogen worden, und zwar deshalb nicht, weil die Wirksamkeit der Materie auf uns für ihn gleichbedeutend ist mit ihrer Wirksamkeit auf unseren Leib, als das „unmittelbare Objekt"; dadurch wird jede Wirksamkeit der Materie auſser uns auf unseren Leib, als eine an Sukzession gebundene Wirksamkeit zwischen Objekten, jeder anderen sukzessiven Wirksamkeit zwischen Objekten koordiniert. Die Gleichzeitigkeit der Wirkungen der ruhenden Materie auf unseren Leib aber darf für ihn zu einer Folgerung auf eine koexistierende Wechselwirkung der ruhenden Materie deshalb keinen Anlaſs geben, weil eine solche dem ursprünglichen Sinne der Kausalität, der für den Übergang des kausal beziehenden Verstandes vom „unmittelbaren Objekt" zu den vermittelten Objekten, eben weil diese Beziehung eine Sukzession von Ursache und Wirkung zur Voraussetzung hat, nicht mehr analog wäre.

Eine historische Einsicht aber gewinnen wir so dafür, daſs die Ablehnung der Lehre Kants von der Wechselwirkung neben der Aufrechterhaltung der der Ableitung des „empirischen Kriteriums" Kants für die Beharrlichkeit der Substanz analogen Ableitung der Beharrlichkeit der Materie als des Wirksamen überhaupt, trotz des Anspruches dieser auf apriorische Geltung für alle mögliche Erfahrung, für Schopenhauer bestehen bleiben konnte.

Gleichwohl haben wir festzustellen, daſs die Lehre Schopenhauers von der Materie gegenüber der von der Substanz bei Kant einen sachlichen Fortschritt bedeutet. Er liegt in der Ablehnung der Ableitung der Beharrlichkeit der Substanz als des Substrates in den Gegenständen der Wahrnehmung, „welches die Zeit überhaupt vorstellt und an dem aller Wechsel oder Zugleichsein durch das Verhältnis der Erscheinungen zu demselben in der Apprehension wahrgenommen werden kann".[1]) „Der Beweis, der hier für diesen Grundsatz gegeben wird", sagt Schopenhauer, „... ist aus der reinen Anschauung der Zeit geführt."[2]) Aus diesem Grunde lehnt er ihn ab und

[1]) 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 225.
[2]) I, 601.

setzt an seine Stelle den aus dem Gesetze der Kausalität. Unzureichend ist diese Ableitung bei Kant, so dürfen wir ergänzend bemerken, weil, auch abgesehen von der Schopenhauer eigentümlichen Begründung, die Realität jenes Substratums in der Tat erst durch seine kausale Bedingtheit begreiflich wird.

Der genannte Fortschritt Schopenhauers hat sachlich einen ungleich bedeutsameren Schritt über Kant hinaus im Gefolge. Er liegt, in der Zurückführung des Verhältnisses von Substanz und Akzidenz auf das von Wirksamkeit überhaupt und besonderer Art des Wirkens. In diesem Sinne heifst es: „Sie (die Materie) ist die objektiv, jedoch ohne nähere Bestimmung aufgefafste Wirksamkeit überhaupt ... Das Materielle ist das Wirkende (Wirkliche) überhaupt und abgesehen von der spezifischen Art seines Wirkens. Daher eben auch ist die Materie, blofs als solche nicht Gegenstand der Anschauung, sondern allein des Denkens, mithin eigentlich eine Abstraktion; in der Anschauung hingegen kommt sie nur in Verbindung mit der Form und Qualität vor, als Körper, d. h. als eine ganz bestimmte Art des Wirkens. Blofs dadurch, dafs wir von dieser näheren Bestimmung abstrahieren, denken wir die Materie als solche, d. h. gesondert von der Form und Qualität; folglich denken wir unter dieser das Wirken schlechthin und überhaupt, also die Wirksamkeit in abstrakto. Das näher bestimmte Wirken fassen wir alsdann als das Akzidenz der Materie auf; aber erst mittelst dieses wird dieselbe anschaulich, d. h. stellt sich als Körper und Gegenstand der Erfahrung dar. Die reine Materie hingegen, welche allein ... den wirklichen und berechtigten Inhalt des Begriffs der Substanz ausmacht, ist die Kausalität selbst, objektiv ....“ [1]) „Wenn ich sage: dieser Körper ist schwer, hart, flüssig, grün, sauer, alkalisch, organisch usw., so bezeichnet dies immer sein Wirken.“ [2]) „Da ferner Substanz identisch ist mit Materie, so kann man sagen, Substanz ist das Wirken, in abstrakto aufgefafst, Akzidenz die besondere Art des Wirkens, das Wirken in concreto.“ [3])

In moderner Wendung, wenn auch unter anderen Voraussetzungen gewonnen, tritt uns die diesem bedeutsamen Gedanken

---

[1]) II, 357, 358. [2]) I, 584. [3]) III, 99.

Schopenhauers zugrunde liegende Einsicht in den Sinn der Substanzen als wirkender Dinge in folgenden Ausführungen entgegen: „Wir finden in wiederholten Sinneswahrnehmungen gleichförmig koexistierende Inbegriffe von Qualitäten. Als solche Inbegriffe fassen wir im entwickelten Bewufstsein auf Grund apperzeptiver Verschmelzung in den sinnlichen Wahrnehmungsinhalten die Körper auf. Die Auffassung der Inbegriffe von beharrenden sinnlichen Qualitäten als Körper ist insofern ein Produkt der Erfahrung. Aber die Körper sind für uns mehr als diese Inbegriffe wahrnehmbarer Inhalte. Andere Momente unserer Erfahrung zwingen uns, die sinnlichen Qualitäten als Wirkungen zu denken, die von den Körpern auf uns ausgeübt werden. Wir denken die Körper dementsprechend als beharrende Subjekte koexistierender sinnlicher Qualitäten, die wir als Eigenschaften auf diese kausalen Subjekte beziehen. Wir bezeichnen diese Beziehung als reale Inhärenz der Eigenschaften in der körperlichen Substanz. Bestandteile unseres Wahrnehmens also sind lediglich die sinnlichen Qualitäten und der raumzeitliche Zusammenhang ihrer Koexistenz. Die kausalen Subjekte und demgemäfs die Bestimmung der Qualitäten als Eigenschaften dieser Substanzen, sind uns nicht als Bestandteile des Wahrnehmungsinhaltes gegeben, sondern sind Postulate unseres Denkens, das nicht umhin kann, jene beharrenden Inbegriffe als einheitliche Ganze zu fassen und von diesen die inhärierenden Qualitäten als (kausale) Bestimmungsweisen auszusagen.“ [1])

Zusammenfassung.

Wir sind nun am Ende unserer Untersuchung über das Verhältnis der Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung zur Lehre Kants angelangt.

Zusammenfassend können wir unsere Ergebnisse folgendermafsen formulieren:

Zwei wesentliche Bestandteile der Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung sind in der Lehre Kants schon enthalten, die Apriorität von Raum und Zeit und die

---

[1]) Benno Erdmann, Logik 1. Band 2. Auflage S. 94.

Intellektualität der empirischen Anschauung. Erstere wird von Schopenhauer als ihm mit Kant gemeinsam anerkannt, letztere dagegen verkannt.

Ein wesentlicher Unterschied von Kant liegt bei Schopenhauer in der Einschränkung der Kategorien auf die eine der Kausalität und der Voraussetzung einer unmittelbaren kausalen Beziehung der Empfindung in uns auf ein ursächliches Objekt aufser uns.

Die Kritik, die Schopenhauer an Kant übt, ist mitbestimmt durch zwei Momente einer irrtümlichen Interpretation, der unzulänglichen Deutung des Gegenstandes, der durch die Sinnlichkeit gegeben wird, in der transzendentalen Ästhetik, und der zu engen Auffassung des Grundsatzes der Kausalität. Sie ist überdies durchwebt von der ungerechtfertigten Koordination der kausalen Beziehung der Objekte untereinander zu der der Objekte zu uns.

Eine eigentliche Fortbildung der transzendentalen Deduktion, wenn anders wir mit Kant „die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transzendentale Deduktion derselben"[1]) nennen wollen, ist in der Lehre Schopenhauers von der a priori gewissen ursächlichen Bedingtheit der Empfindungen gegeben. Sehen wir von den Unzulänglichkeiten, die in der psychologischen Ineinssetzung von Empfindung und physiologischer Erregung im Sinnesorgan und in dem Ausschlufs der transzendenten Bedeutung der Ursache liegen, einmal ab, so haben wir überdies festzustellen, dafs ein Fortschritt über Kant hinaus in dem Aufweis der Unmittelbarkeit des kausalen Beziehungsbewufstseins und in der Zurückführung des Verhältnisses von Inhärenz und Dependenz auf das von Wirksamkeit überhaupt und Wirkungsart besteht.

Historisch bedeutsam ist somit die Lehre Schopenhauers auch deshalb, weil sie auf den Weg hinweist, der zu einer einheitlichen kausalen Deutung des Seins führt.

---

[1]) 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 117.

Die Beziehungen der Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung zur Lehre Gottlob Ernst Schulzes.

Von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung der Philosophie Schopenhauers ist neben Kant, Plato und der indischen Philosophie auch Gottlob Ernst Schulze gewesen, namentlich für den Anfang der philosophischen Entwicklung Schopenhauers. Dies geht aus seinem Briefe an Johann Eduard Erdmann vom 9. April 1851 hervor, in dem er sagt: Ich „berichte, daſs ich 1809 die Universität Göttingen bezogen habe, wo ich Naturwissenschaften und Geschichte hörte, als ich im zweiten Semester durch die Vorträge des G. E. Schulze, Aenesidemus, zur Philosophie auferweckt wurde. Dieser gab mir darauf den weisen Rat, meinen Privatfleiſs fürs Erste ausschlieſslich dem Plato und Kanten zuzuwenden und bis ich diese bewältigt haben würde, keinen andern anzusehen, namentlich nicht den Aristoteles oder den Spinoza. Bei Befolgung dieses Rates habe ich mich sehr wohl befunden.“ [1])

Von unmittelbarem Einfluſs auf die Lehre Schopenhauers ist G. E. Schulze durch seine Kritik an der kantischen Philosophie, insbesondere an der Lehre Kants vom Ding an sich geworden. Schopenhauer hebt dies selbst hervor, indem er sagt, daſs „die Unstatthaftigkeit“ der „Einführung des Dinges an sich“ bei Kant „von G. E. Schulze im Aenesidemus weitläufig dargetan und bald als der unhaltbare Punkt seines Systems anerkannt“ [2]) worden sei. Wir wiesen bereits darauf hin, daſs die idealistische Auffassung, die Schopenhauer von der Lehre Kants hat, auf Schulze zurückzuführen sei. Hier sei nur noch angemerkt, daſs die von Schulze gezogene und von Schopenhauer zunächst uneingeschränkt anerkannte Konsequenz, daſs unter den Voraussetzungen der transzendentalen Analytik Kants die Dinge an sich müſsten fallen gelassen

[1]) Ludwig Schemann, Schopenhauer-Briefe. Leipzig 1893. S. 331.
[2]) I, 556.

werden, in den Parerga und Paralipomena eine Einschränkung erfährt. Hier heifst es nämlich: „Bei allem diesem aber (dafs die Lockesche objektive Welt von Dingen an sich durch Kant in eine Welt von blofsen Erscheinungen in unserm Erkenntnisapparat verwandelt worden sei) liefs Kant noch immer, so gut wie Locke das Ding an sich bestehen, d. h. etwas, das unabhängig von unseren Vorstellungen, als welche uns blofse Erscheinungen liefern, vorhanden wäre und eben diesen Erscheinungen zum Grunde läge. So sehr nun Kant auch hierin an und für sich recht hatte, so war doch aus den von ihm aufgestellten Prinzipien die Berechtigung dazu nicht abzuleiten. Hier lag daher die Achillesferse seiner Philosophie, und diese hat durch die Nachweisung jener Inkonsequenz, die schon erlangte Anerkennung unbedingter Gültigkeit und Wahrheit wieder einbüfsen müssen: allein im letzten Grunde geschah ihr dabei dennoch Unrecht. Denn ganz gewifs ist keineswegs die Annahme eines Dinges an sich hinter den Erscheinungen eines realen Kerns unter so vielen Hüllen, unwahr; da vielmehr die Ableugnung desselben absurd wäre, sondern nur die Art, wie Kant ein solches Ding an sich einführte, und mit seinen Prinzipien zu vereinigen suchte, war fehlerhaft. Im Grunde ist es demnach nur seine Darstellung (dies Wort im umfassendsten Sinne genommen) der Sache, nicht diese selbst, welche den Gegnern unterlag, und in diesem Sinne liefse sich behaupten, dafs die gegen ihn geltend gemachte Argumentation doch eigentlich nur ad hominem, nicht ad rem gewesen sei.“[1]) Diese realistisch gestimmte Ausführung steht offenbar in einem inneren Zusammenhange mit den realistischen Gedankenwendungen des älteren Schopenhauer, auf die wir bereits früher hinwiesen.

Zu dem genannten kommen noch einige besondere Berührungspunkte der Lehre Schopenhauers mit der Schulzes. Fürs Erste ist die Definition, die Schopenhauer vom vorstellenden Bewufstsein gibt, der Sache nach schon in Schulzes Kritik an dem „Satz des Bewufstseins“, den Reinhold aufstellt, deutlich angelegt. Dieser Satz, wie er in den „Beiträgen

[1]) IV, 110.

zur Berichtigung bisheriger Mifsverständnisse der Philosophen“ von Reinhold aufgestellt wird, lautet: „Im Bewufstsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen.“[1]) Dementsprechend heifst es weiter: „Das Bewufstsein überhaupt besteht im Bezogenwerden der Vorstellung durch das Subjekt auf Objekt und Subjekt und ist von der Vorstellung überhaupt unzertrennlich.“[2]) Gegen diese Ausführungen macht G. E. Schulze u. a. folgendes geltend: „Wenn nur dasjenige eine Vorstellung ausmacht, was durch das Subjekt vom Objekte und Subjekte unterschieden und auf beide bezogen wird, und es gewifs ist, dafs blofs dasjenige durch das Gemüt voneinander unterschieden und aufeinander bezogen werden kann, was wahrgenommen worden ist ... so wäre die Anschauung keine Art von der Gattung Vorstellung, indem der Begriff der Gattung gar nicht auf dieselbe pafst. Während des Anschauens findet nämlich keine Unterscheidung eines Objektes von einer Vorstellung statt, weil so lange, als die Anschauung dauert, durchaus kein von ihr verschiedenes Objekt bemerkt wird, ja das Entstehen der Unterscheidung einer Vorstellung vom Objekte würde sogleich das Anschauen zernichten.“[3]) „Doch dies ist nicht das einzige Beispiel, aus dem erhellet, dafs die [von Reinhold] aufgestellte Erklärung der Vorstellung enger sei als ihr Gegenstand ... Nach dieser Erklärung ist nämlich der Gebrauch des Wortes Vorstellung blofs auf dasjenige, was im Bewufstsein auf ein Objekt und Subjekt bezogen und von beiden unterschieden wird, und also nur auf einen einzigen Bestandteil des Bewufstseins einzuschränken. Unleugbar ist nun aber schon dieses, dafs das Beziehen der Vorstellung auf Objekt und Subjekt und das Unterscheiden derselben von beiden ... ohngeachtet damit kein Beziehen eben desselben auf ein Objekt und Subjekt, und kein Unterscheiden eben desselben von einem Subjekte und Objekte verbunden ist, selbst wieder ein Vorstellen der Beschaffenheiten

---

1) Carl Leonhard Reinhold, Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mifsverständnisse der Philosophen. Jena 1790. S. 167.

2) Ebenda S. 218.

3) G. E. Schulze, Aenesidemus. Neudrucke seltener philosophischer Werke. Herausgegeben von der Kantgesellschaft. Bd. I. 1911. S. 64f.

eines Etwas sei. ... Eben so gewifs ist es ferner, dafs der allgemeine Sprachgebrauch das Wort Vorstellen auch für das Gewahrnehmen und Bemerken des Objektes und Subjektes, auf welche die Vorstellung bezogen, und von welchen sie im Bewufstsein unterschieden wird, bestimmt habe, und das Objekt sowohl als auch das Subjekt werden, insoferne sie im Bewufstsein vorkommen, auch in demselben vorgestellt ... Das Gewahrnehmen des Objektes, auf welches die Vorstellung im Bewufstsein bezogen, und von dem sie unterschieden wird, besteht ... nicht wieder in einem Bezogenwerden eines Etwas durch das Subjekt auf ein Objekt und Subjekt und in einem Unterschiedenwerden desselben von beiden, und ebenso wenig auch das Gewahrnehmen des Subjektes, auf welches die Vorstellung bezogen und von dem sie unterschieden wird.“ [1])

Zwei wesentliche Bedenken also hat Schulze gegen Reinholds Theorie der Vorstellung. Zum ersten stellt er fest, dafs das Anschauen eines Objektes keinen Anhalt zu einer Unterscheidung des angeschauten Objektes von einer Vorstellung dieses Objektes biete, dafs also die von Reinhold vertretene Dreiteilung in Vorstellendes, Vorstellung und Vorgestelltes hier undurchführbar sei. Zweitens rügt er die Einschränkung des Wortes Vorstellung auf nur einen Bestandteil des gegenständlichen Bewufstseins, da auch die vermeintlichen Bestandteile Subjekt und Objekt ebenso wie die angenommenen Beziehungen der Vorstellung im Reinholdschen Sinne auf diese Bestandteile schon als Vorstellungen im landläufigen Sinne zu bezeichnen seien. Diese Gedankengänge Schulzes geben zu der Folgerung Anlafs, dafs das Bewufstsein einer Beziehung eines wahrgenommenen Objektes auf das wahrnehmende Subjekt kein konstituierendes Merkmal der Wahrnehmung sei und dafs, wenn eine solche Beziehung zum Bewufstsein erhoben werde, lediglich die des vorgestellten, d. i. angeschauten Objektes auf das vorstellende Subjekt, nicht aber auch die des Objektes auf eine davon verschiedene Vorstellung statthabe. Von diesen Folgerungen ist die letztgenannte auch von Schopenhauer gezogen und dahin erweitert worden, dafs die Vorstellung überhaupt in Subjekt und Objekt zerfalle; denn er sagt: „Unser erkennendes Bewufst-

---

[1]) A. a. O. S. 66 f.

sein zerfällt in Subjekt und Objekt und enthält nichts aufserdem. Objekt für das Subjekt sein und unsere Vorstellung sein ist dasselbe." [1])

Wenngleich Schopenhauer für diesen Punkt seiner Lehre an keiner Stelle ausdrücklich auf Schulze verweist, so läfst doch der enge sachliche Zusammenhang mit dem Gedankengange Schulzes vermuten, dafs er von ihm die erste Anregung zur Ausbildung auch dieses Teils seiner Lehre empfangen hat.

In noch einem anderen Punkte, und zwar einem solchen, der zu einem spezifischen Bestandteil der Lehre Schopenhauers gehört, läfst sich bei G. E. Schulze eine historische Grundlage aufweisen, nämlich in der Annahme der Unmittelbarkeit des Bewufstseins der kausalen Bedingtheit der Sinnesempfindungen. Schulze führt nämlich im Aenesidemus aus: „Es läfst sich ... die Möglichkeit, wie in gewissen Teilen unserer Erkenntnis Notwendigkeit und strenge Allgemeingiltigkeit vorhanden sein kann, noch auf eine andere Art begreiflich machen, als in der Vernunftkritik geschehen ist, und es läfst sich von der Notwendigkeit, die gewissen synthetischen Urteilen anklebt, noch ein anderer Grund denken, als in dieser angegeben worden ist. Es läfst sich nämlich denken, dafs alle unsere Erkenntnis aus der Wirksamkeit realiter vorhandener Gegenstände auf unser Gemüt herrühre, und dafs auch die Notwendigheit, welche in gewissen Teilen dieser Erkenntnis angetroffen wird, durch die besondere Art und Weise, wie die Aufsendinge unser Gemüt affizieren und Erkenntnisse in demselben veranlassen, erzeugt werde, und dafs mithin die notwendigen synthetischen Urteile, nebst den in ihnen vorkommenden Vorstellungen nicht aus dem Gemüte, sondern aus den nämlichen Gegenständen herrühren, welche die zufälligen und veränderlichen Urteile nach der kritischen Philosophie in uns hervorbringen sollen.

Es ist nämlich unrichtig, dafs, wie in der Vernunftkritik angenommen wird, das Bewufstsein der Notwendigkeit, welches gewisse synthetische Sätze begleitet, ein unfehlbares Kennzeichen ihres Ursprungs a priori und aus dem Gemüte ausmache. Mit den wirklichen Empfindungen der äufseren Sinne

---

[1]) III, 39 f.

zum Beispiel, welche auch nach der kritischen Philosophie in Ansehung ihrer Materialien insgesamt nicht aus dem Gemüte, sondern von Dingen aufser uns herstammen sollen, ist, ihres empirischen Ursprungs ohngeachtet, ein Bewufstsein der Notwendigkeit verbunden. Währenddessen nämlich, dafs eine Empfindung in uns gegenwärtig ist, müssen wir sie als vorhanden erkennen. Wir können es uns zwar denken, dafs sie nicht dagewesen wäre, oder dafs während ihres Daseins eine andere Empfindung deren Stelle eingenommen hätte: Allein wir können diese andere nicht wirklich haben, oder jene ganz und gar vertilgen, sondern sind uns vielmehr ihres gegenwärtigen Daseins als etwas Notwendigen bewufst. Ebenso müssen wir auch die Anordnung und Verbindung der Merkmale, die in einer wirklichen Empfindung äufserer Gegenstände vorkommt, lassen, wie sie einmal vorhanden ist, und es ist notwendig, dafs wir die Zweige eines gesehenen Baumes in derjenigen Anordnung gewahrnehmen, in der sie einmal unserm Gemüte gegenwärtig sind. Hier ist also wirklich ein Fall da, in welchem Gegenstände aufser uns durch ihren Einflufs auf das Gemüt in demselben das Bewufstsein der Notwendigkeit erregen, und es unmöglich machen, etwas auf eine andere Art gewahr zu nehmen, als es wahrgenommen wird." [1])

In der „Kritik der theoretischen Philosophie" finden sich ähnliche Gedanken. Schulze sucht hier u. a. nachzuweisen, dafs „die Verstandesbegriffe den Wahrnehmungen keine Beziehung auf Objekte erteilen können." [2]) Im Verfolge dieses Gedankens heifst es: „Dafs es nicht notwendig sei, die Erfahrungskenntnis wegen der Gültigkeit derselben für uns selbst und für andere Menschen zu allen Zeiten, aus einer notwendigen Verbindung von Vorstellungen abzuleiten, ist übrigens auch leicht einzusehen. Man lasse nur das Vorurteil fahren, dafs Erfahrung aus einem Bewufstsein von Vorstellungen bestehe, und nehme dieselbe so, wie sie als unmittelbare Erkenntnis von gegenwärtigen Dingen in uns stattfindet, so sieht man alsdann leicht ein, wie wir dazu kommen, zu erwarten, dafs dasjenige, was wir in ihr antreffen, von uns selbst und auch

---

1) A. a. O. S. 108 f. Die Sperrung fehlt im Text.

2) G. E. Schulze, Kritik der theoretischen Philosophie, II. Bd. S. 263.

von andern Menschen (wenn anders die Erfahrungsobjekte sich nicht ändern) jederzeit darin angetroffen werden müsse. Weil wir uns nämlich dieser Objekte nicht als subjektiver Bestimmungen unserer Einbildungskraft, sondern als realer und für sich bestehender Sachen bewufst sind, so nehmen wir mit Recht an, dafs die Erkenntnis derselben, wenn sie anders richtig ist, bei uns selbst sich immer gleich bleiben, und auch mit der Erkenntnis aller anderen Menschen, welche die Objekte auf eine richtige Art wahrgenommen haben, übereinstimmen werde."[1])

„Gibt man .... die unmittelbaren Wahrnehmungen der Sinne für blofse Vorstellungen aus, wie die Vernunftkritik tut, so fällt aller innerer (im Bewufstsein selbst vorkommender) Unterschied zwischen denselben und zwischen den Nachbildungen des sinnlich Wahrgenommenen in der Phantasie weg. .... Will man aber gleichwohl darauf bestehen, dafs nur jene Wahrnehmungen sich dazu qualifizieren, objektiv gültige Erfahrung zu werden, so ist dies zugleich ein Geständnis, dafs die objektive Gültigkeit der Erfahrung nicht blofs von den Kategorien abhängig sei, sondern, dafs ein Grund davon auch noch in der Beschaffenheit der sinnlichen Wahrnehmungen selbst liege, welcher bei den Bildern der Phantasie mangele, und diese eben deswegen untauglich mache, durch die Verbindung nach Kategorien eine Erfahrungserkenntnis zu werden."[2]) „Wenn .... die Subsumtion der Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen unter die Kategorien diese Gefühle niemals in Erkenntnisse eines vom Subjekte verschiedenen Objekts verwandelt, so kann es auch wohl nicht blofs den Kategorien und den ihnen gemäfsen Verbindungen der Empfindungen anderer Art zuzuschreiben sein, dafs diese Empfindungen den Charakter der Erkenntnisse eines Objektes annehmen, sondern es müfste vielmehr angenommen werden, dafs in dergleichen Empfindungen selbst etwas, auch ohne Rücksicht ihrer Verbindung nach Kategorien enthalten sei, wodurch sie sich dazu qualifizieren, als Erkenntnisse auf objektiv wirkliche Dinge bezogen werden zu können."[3])

---

[1]) Ebenda S. 284f. Anm. Die Sperrung fehlt im Text.
[2]) Ebenda S. 285f. Die Sperrung fehlt im Text.
[3]) Ebenda S. 268. Die Sperrung fehlt im Text.

„Das sukzessive Sein der Zustände objektiver Dinge wird ... schon durch die Wahrnehmung, an sich genommen, und ohne alle Rücksicht auf ein Kausalverhältnis derselben, als etwas Objektives, das keine Sukzession bloſser Vorstellungen in uns ausmacht, erkannt.“ [1]) Es fragt sich „ob man nicht ... schon dadurch ganz sicher auf jene Einsicht (daſs alle menschliche Erkenntnisfähigkeit bloſs auf das Gebiet der Erfahrung eingeschränkt sei) geführt werde, daſs man die Begriffe in unserm Verstande ... von den Sachen, die auſser unserer Vorstellungskraft existieren sollen, unterscheidet, in Ansehung der Erkenntnis dieser Sachen aber erwägt, daſs sie nur durch das als Anschauung des Gegenwärtigen sich äuſsernde Bewuſstsein erreichbar sei, und endlich erforscht, wie weit der Gebrauch des Prinzips der Kausalität, dessen man sich immer als eine Brücke bedient hat, um aus der sinnlichen Welt in eine übersinnliche zu gelangen, zu bestimmten Einsichten ausreiche ...“ [2]) Auch in Schulzes Vorlesung über Metaphysik, dessen Nachschrift uns in den Manuskripten Schopenhauers vorliegt, wird der Gedanke der Unmittelbarkeit der anschaulichen Erkenntnis berührt. Hier heiſst es: „Das Existierende wird entweder durch eine Anschauung unmittelbar erkannt oder mittelbar, z. B. durch den Schluſs aus einer anderen Existenz. Die unmittelbare Erkenntnis findet, nach den Aussprüchen des Bewuſstseins unleugbar statt und gäbe es dergleichen nicht, so würde auch nichts mittelbar erkannt werden können.“ [3])

In den zitierten Gedanken ist offenbar die Unmittelbarkeit des Bewuſstseins von der Realität und auch von der kausalen Bedingtheit der Sinnesempfindungen schon angelegt. Wenngleich Schulze die Notwendigkeit im Dasein und der Verbindung des Mannigfaltigen der Empfindungen auch nicht ausdrücklich als kausale bezeichnet, so ist sie doch als kausale der Sache nach gemeint. In der „Kritik der theoretischen Philosophie“ und der Vorlesung über Metaphysik tritt allerdings die Betonung der Notwendigkeit hinter der der Unmittelbarkeit unseres

---

[1]) Ebenda S. 430. Die Sperrung fehlt im Text.

[2]) Ebenda S. 580. Die Sperrung fehlt im Text.

[3]) Arthur Schopenhauers Nachlaſs Nr. 2, Metaphysik bey Gottlob Ernst Schulze. Bogen 5, § 29.

Bewufstseins von der Realität des anschaulich Gegebenen zurück, ja dieses wird sogar der Kausalbeziehung als etwas Selbständiges gegenübergestellt. Diese Wendung ist veranlafst durch Schulzes Polemik gegen die Bedeutung der Kausalität als Kategorie im kantischen Sinne. Aber auch in der Kritik der theoretischen Philosophie ist der Gedanke, „dafs die objektive Gültigkeit der Erfahrung in der Beschaffenheit der sinnlichen Wahrnehmungen selbst liege“, der Sache nach so genommen, dafs die Notwendigkeit im Dasein und Zusammenhange der Empfindungen ihre Objektivität verbürgt, sie also kausal bedingt sind.

Im Unterschiede von Schopenhauer finden wir bei Schulze noch nicht die Folgerung, dafs eben diese Notwendigkeit im Dasein der Empfindungen den Sinn ihrer Objektivität ausmache. Vielmehr kommt bei Schulze, mit dem bisher Angeführten kaum vereinbar, zu dem Bewufstsein von dieser Notwendigkeit noch ein besonderer Schlufs auf die reale Existenz der Dinge aufser uns hinzu, dessen eine Prämisse das unmittelbare Bewufstsein von der Notwendigkeit im Dasein und Zusammenhange der Empfindungen, dessen andere aber die Einsicht in die Unableitbarkeit dieser Notwendigkeit aus der Beschaffenheit des vorstellenden Ich ist. Es heifst nämlich im Aenesidemus: „In gewissen Vorstellungen, die wir besitzen, kommt .... eine doppelte Notwendigkeit vor, und zwar teils in Ansehung des Daseins derselben, teils in Ansehung des Verbindens des Mannigfaltigen, so den Inhalt derselben ausmacht. Wenn wir z. B. ein Haus sehen, so ist es uns, so lange der Zustand des Sehens dauert, unmöglich, das Haus nicht zu sehen. Wir können es zwar denken, dafs an derjenigen Stelle, wo wir das Haus sehen, ein Mensch, ein Baum oder sonst etwas anderes stände; aber wir sind schlechterdings unvermögend, an dieser Stelle etwas anderes als das Haus zu sehen. Wir müssen ferner die Verbindung der Teile, die zum Haus gehören, während der Empfindung davon lassen, wie sie einmal ist, ohne darin etwas abändern zu können. Wir sind wohl imstande zu denken, dafs das Dach des Hauses unten und der Grund davon oben wäre, und dafs dasjenige, was auf der rechten Seite an demselben sich befindet, auf der linken Seite vorhanden wäre. Aber wir können dies nicht also empfinden, sondern müssen die Verbindung der Teile des Hauses, das wir

sehen, während der Empfindung so lassen, wie sie einmal da ist. Sobald nun der Mensch diese doppelte Notwendigkeit in gewissen von seinen Vorstellungen kennen gelernt hat, und über den Grund derselben nachzudenken anfängt, so wird er auch zum Glauben an die Realexistenz gewisser Dinge aufser seinen Vorstellungen geführt. In seinem vorstellenden Ich ist nämlich, so weit er es kennt, kein Grund vorhanden, warum zu einer gewissen Zeit nur diese oder jene Vorstellung, nicht aber eine davon ganz verschiedene andere in ihm vorhanden sein könnte, und die Beschaffenheiten des vorstellenden Ich machen, so weit sie uns bekannt sind, in demjenigen Zeitpunkte, der durch die Empfindung eines Baumes oder Hauses erfüllt ist, das Dasein einer dem Inhalt nach davon ganz verschiedenen Empfindung nicht unmöglich. In dem vorstellenden Ich und in der Beschaffenheit des Mannigfaltigen, das eine Empfindung ausmacht, kann auch ferner kein Grund ausfindig gemacht werden, warum dieses Mannigfaltige gerade in der einmal vorhandenen Ordnung und Verbindung vorkommt, und nicht vielmehr in einer ganz andern. Die Empfindung eines Baumes, in welcher die Wurzeln nach oben, und die Zweige nach unten zu gerichtet wären, ist weder in Ansehung des Gemüts und seiner Kräfte, noch auch in Ansehung der Natur desjenigen, was in der Empfindung des Baumes enthalten ist, etwas Unmögliches. Den Grund von der Unveränderlichkeit der Verbindung des Mannigfaltigen, was zu einer Empfindung gehört, setzen wir daher wieder in etwas, so aufser uns selbst und aufser unsern Empfindungen da ist, und die Verbindung der Merkmale in diesen bestimmt. Der erste und vorzüglichste Grund des Glaubens an realiter existierende Dinge ist also die Notwendigkeit, welche sowohl dem Dasein gewisser Vorstellungen in unserm Gemüte, als auch dem Zusammenhange der Merkmale dieser Vorstellungen untereinander anklebt, und fehlten diese beiden Arten der Notwendigkeit allen Teilen unserer Erkenntnis gänzlich, oder liefsen sich dieselben aus dem Gemüte ableiten, so würde wahrscheinlich der grofse Haufe allgemein dem Idealismus zugetan sein, und die Realexistenz gewisser Gegenstände vielleicht eben so sehr unbegreiflich finden, als wie er jetzt vermöge jener beiden Arten von Notwendigkeit in gewissen Vorstellungen die Zweifel an

dem objektiven Dasein des Empfundenen unbegreiflich und widersinnig findet." [1])

Bei Schopenhauer fällt die angeführte zweite Prämisse für den Schlufs auf die Ursache der Empfindung fort. Der Kausalschlufs auf das reale Objekt ist ihm vielmehr nur ein Schlufs im uneigentlichen Sinne, nämlich die unmittelbare, spezifische Erkenntnisweise des Verstandes. Dazu kommt als ein weiterer Unterschied, dafs bei Schulze das unmittelbare Bewufstsein von der kausal bedingten Notwendigkeit in dem Dasein und Zusammenhange der Empfindungen als ein lediglich rezeptiv gewonnenes angesehen wird, während Schopenhauer an dem Gedanken festhält, dafs es auf einer a priori wirksamen Funktion des spontanen Verstandes beruhe. Trotz dieser Differenzen aber bleibt der Hinweis auf die Unmittelbarkeit des Bewufstseins von der Notwendigkeit im Dasein der Empfindungen ein Zug in der Lehre Schulzes, den er mit Schopenhauer gemeinsam hat. Nehmen wir hinzu, dafs Schopenhauer mit Schulze auch in der Abweisung der Ableitung der Kategorien aus den von Kant aufgestellten Formen des Urteils, sowie in der Ablehnung der Anwendbarkeit der so gewonnenen Kategorien auf das anschauliche Material vermittelst der Schemata [2]) im Prinzip übereinstimmt, so wird ersichtlich, dafs der Gedanke, die von Schulze betonte Notwendigkeit im Dasein der Empfindungen zur einzigen Kategorie zu erheben und die Unmittelbarkeit ihres Erkenntnisgebrauches gegenüber der undurchführbaren Vermittlung durch ein synthetisches Urteil, wie Kant sie lehrt, prinzipiell aufzustellen, verhältnismäfsig nahe lag.

Dafs Schopenhauer nicht auch für die Intellektualität der empirischen Anschauung auf Schulze als historische Voraussetzung hinweist, ist vielleicht daraus verständlich, dafs Schulze, wie wir fanden, die Notwendigkeit im Dasein und Zusammenhange der Empfindungen zwar als unmittelbar bewufst anerkennt, sie aber noch nicht dahin deutet, dafs sie allein den Sinn der Objektivität der Empfindungen ausmache. Auch ist selbst

[1]) G. E. Schulze, Aenesidemus, a. a. O. S. 175f.

[2]) Darüber handelt Schulze eingehend in der Kritik der theoretischen Philosophie. Auch in seiner Vorlesung über Metaphysik behandelt er diese kritischen Gedanken. Sieh Arthur Schopenhauers Nachlafs Nr. 2, Metaphysik bey Gottlob Ernst Schulze. Bogen 10, 11; § 52, 53.

dieser Gedanke bei Schulze mehr beiläufig ausgeführt als prinzipiell entwickelt, und seine historische Bedeutung wird erst sichtbar, wenn man von der Lehre Schopenhauers herkommend an ihn herantritt und an dieser zu messen sucht.

Zu den angeführten kommt noch ein weiteres Moment der Übereinstimmung. Auch die Ineinssetzung der Empfindung mit ihrem physiologischen Korrelat, genauer die unmittelbare Gewifsheit ihrer Identität, der gemäfs Schopenhauer den eigenen Leib das „unmittelbare Objekt" nennt, ist bei Schulze, wenn auch nicht unter den Schopenhauer eigenen metaphysischen Voraussetzungen, deutlich angelegt. In seiner Vorlesung über Metaphysik sagt nämlich Schulze folgendes: „Es ist aber allerdings sehr auffallend, dafs seit Cartesius von mehreren Philosophen für die objektive Existenz der äufseren Welt, die durch unser Bewufstsein uns als existierend vorgehalten wird, so eifrig ein Beweis gesucht wird. Gemeiniglich meint man diesen Beweis aus der Art wie Erkenntnisse in uns entstehn zustande zu bringen, ohne zu bedenken, dafs, da nur bereits fertige Erkenntnisse im Bewufstsein angetroffen werden, nicht aber das Werden und Entstehen derselben aus dem was noch keine Erkenntnis ist, belauscht werden kann, alle jene Erklärungen des Ursprungs der Erkenntnis von realen Dingen nichts weiter als unzuverlässige Hypothesen sind. Und was gab denn zu jenem Beweise Anlafs? Die in Gedanken vorgenommene Trennung des Ich oder der Seele vom Organ, dem Körper. Denn vermöge dieser Trennung meinte man, es könne ein Ich ohne materielle Welt geben; da jenes wegen seiner geistigen Natur von dieser doch nur Vorstellungen haben kann. Alle diese Weisheit wird zu Schande, sobald man einen Blick auf das Bewufstsein des Ich, wie es in der Wirklichkeit ist, wirft. Dieses ist nämlich zugleich das Bewufstsein des Körpers. Zwar umfafst dieses nicht alle Teile des Körpers, sondern hauptsächlich nur die, deren Bewegung durch die Willkür der Seele bestimmt wird. Aber das Bewufstsein dieser Teile ist eben so stark und evident als das des in uns erkennenden, fühlenden, wollenden Ich. Nur eine in den Grundeinrichtungen zerrüttete menschliche Natur kann an dem Dasein ihres Körpers und deren Welt zweifeln,

und kein Idealismus, er sei dogmatisch oder kritisch, kann je in wahre Überzeugung übergehn.

Die Erkenntnis, die jedes Ich vom Dasein seines Körpers und der damit in Wechselwirkung stehenden materiellen Welt hat, mag daher mit Recht eine Offenbarung genannt werden und zwar die ursprünglich wundervollste, die dem Menschen zuteil ward. Denn dafs wir jene Erkenntnis besitzen, wissen wir, nicht aber, wie wir dazu gekommen, und dieses Wie wird so lange ein Geheimnis bleiben, als das Band, so das Geistige und Körperliche in uns verbindet, Geheimnis ist." [1])

Dafs auch in diesem Punkte Schopenhauer wiederum nicht auf Schulze verweist, mag darin seinen Grund gehabt haben, dafs Schopenhauer die Identifizierung von Sinnesempfindung und physiologischer Erregung metaphysisch fundiert und die in Betracht kommenden psychophysiologischen Daten, wie wir noch sehen werden, aus für die Zeit seiner ersten Entwicklungsperiode kompetenteren Quellen geschöpft hat, denen gegenüber die zitierten Ausführungen Schulzes allerdings durch ihre psychologische Problemstellung bedeutsam sind. Daher bleibt es möglich, dafs sie Schopenhauer die Anregung zu weiterer Gedankenentwicklung gegeben haben.

Auch die Kritik Schopenhauers an der Lehre vom Gegenstande bei Kant, insbesondere die Behauptung, dafs „Kant eigentlich dreierlei unterscheide: 1. die Vorstellung, 2. den Gegenstand der Vorstellung, 3. das Ding an sich",[2]) hat in Gedanken Schulzes einen Vorläufer.[3]) Im zweiten Band der theoretischen Philosophie sagt nämlich Schulze:

---

[1]) Arthur Schopenhauers Nachlafs Nr. 2, Metaphysik bey Gottlob Ernst Schulze. Bogen 11, § 54. Die Sperrung findet sich nicht im Text.

[2]) I, 569.

[3]) Darauf weist auch Ernst Fischer hin in einer eingehenden Untersuchung: Von G. E. Schulze zu A. Schopenhauer. Diss. Zürich 1901. Der Verfasser findet folgende drei Punkte der Kritik Schopenhauers an der Philosophie Kants schon bei Schulze angelegt: 1. die Kritik an Kants Ableitung des Dinges an sich, 2. an dem Kausalgesetz Kants und 3. an der Vermischung der reflektiven und intuitiven Erkenntnis bei Kant. Für letzteren Punkt führt er u. a. die Einwendungen, die Schulze im Aenesidemus (S. 169f.) gegen das Verhältnis der Kategorien zu den Vernunftideen bei Kant macht. Diese sind jedoch nicht mit dem, was Schopenhauer unter jener Vermischung versteht, zusammenzustellen.

„Manchmal scheint sich .... die Vernunftkritik sehr bestimmt darüber zu erklären, dafs Erfahrung nicht blofs aus dem Bewufstsein des erkannten Subjekts und eines davon verschiedenen Objekts (welches nach ihrem System die Erscheinung ausmacht) bestehe, sondern dafs vielmehr in der Erfahrung aufser dem Bewufstsein des Subjekts und Objekts auch noch das Bewufstsein gewisser von letztern verschiedenen Vorstellungen in einer gewissen Beziehung aufeinander enthalten sei. Nach dem, was in der Kritik der reinen Vernunft S. 236 vom Verhältnis des Erfahrungs-Objekts zu den Vorstellungen der Apprehension gesagt wird, desgleichen nach der in derselben S. 74 vorkommenden, sonst aber ziemlich dunkeln Beschreibung der Genesis des Erfahrungs-Objekts mufs man wohl annehmen, dafs sie bei der Erfahrung aufser dem Bewufstsein des Subjekts und des Objekts auch noch das Bewufstsein einer von beiden verschiedenen auf letzteres aber als dessen Repräsentant bezogenen Vorstellung angenommen wissen wolle. Hiermit stimmt auch die in ihr S. 137 vorkommende Erklärung der Erkenntnis als einer bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt überein. Und da sie ferner die Empfindung von der Anschauung unterscheidet, von jener aber lehrt, solche enthalte weder Raum noch Zeit, ob sie gleich den ihr korrespondierenden Gegenstand in beide setze (Prolegommena S. 91); überdies auch von den Wahrnehmungen, deren Vergleichung und Verbindung ursprünglich nur subjektiv gültig sein soll, das ihnen korrespondierende Objekt (die Erscheinung) unterschieden wissen will (Proleg. S. 78 u. 139), so ist wohl kaum daran zu zweifeln, ihre Meinung in Ansehung der Bestandteile der Erfahrung sei eigentlich die, dafs zu denselben aufser dem Bewufstsein des Subjekts und Objekts auch noch das deutliche Bewufstsein einer vom letztern verschiedenen Vorstellung gehöre, wobei sie aber offenbar der Erfahrung einen Bestandteil andichtet, der in derselben nicht angetroffen wird. Denn wenn wir Erfahrungs-Objekte anschauen, sind wir uns keiner auf diese Objekte Beziehung habenden, und davon noch verschiedenen Vorstellung bewufst." [1])

[1]) G. E. Schulze, Kritik der theoretischen Philosophie, II. Bd. Anm. zu S. 273 f.

Von den drei nach Schopenhauer bei Kant zu unterscheidenden Begriffen: Vorstellung, Gegenstand der Vorstellung und Ding an sich, sind also in diesen Ausführungen Schulzes die beiden ersten gleichfalls unterschieden. Die Unterscheidung dieser vom Ding an sich weiterhin fliefst aus der Kritik Schulzes an der Lehre Kants vom Ding an sich.

Auch das, was Schopenhauer gegen den Grundsatz der Kausalität bei Kant kritisch ausführt und mittelbar auch seine Kritik an der Lehre Humes von der Kausalität ist durch G. E. Schulze angeregt worden. Schopenhauer weist selbst auf ihn hin,[1]) indem er den Leser zu einem Vergleiche mit der von Schulze in seiner „Kritik der theoretischen Philosophie" II. Band S. 242f. gegebenen Kritik des Kausalgesetzes bei Kant auffordert. Hier heifst es im Zusammenhange einer Erörterung, die den Titel trägt: „Vom Grundsatze der Zeitfolge aller Veränderungen in der Natur nach dem Gesetze der Kausalität"[2]): „Aus dem Beweise der Gültigkeit des Prinzips der Kausalität von allen Veränderungen in der Natur, wie ihn die Vernunft-Kritik führt, folgt . . . zuvörderst dieses, dafs gar keine Erfahrung von etwas möglich sein könne, dessen Ursache uns noch unbekannt ist, oder dafs Dinge, deren Ursache wir nicht kennen, so lange dies der Fall ist, noch für blofse Geschöpfe der Phantasie angesehen werden müssen. Denn nach der Vernunft-Kritik soll ja die blofs subjektive Gültigkeit der Folge der Wahrnehmungen, nach der sie lediglich Bestimmungen unserer Vorstellungskraft sind, nur erst dadurch aufgehoben, und diese Folge in eine Erkenntnis der Folge der Zustände an einem Objekte verwandelt werden, dafs durch den Verstand bestimmt worden ist, was in jener Folge notwendig das Vorhergehende, und was hingegen das Nachfolgende sei. Mithin mufs auch angenommen werden, dafs so lange, als von einer Wahrnehmung dasjenige nicht erkannt worden ist, worauf sie mit Notwendigkeit folgt, und was ihr jederzeit vorhergeht (welches gleichfalls eine Wahrnehmung sein mufs), einer solchen Wahrnehmung auch keine bestimmte

[1]) I, 603 Anm. und III, 109.

[2]) Gottlob Ernst Schulze, Kritik der theoretischen Philosophie. II. Bd. S. 422.

Stelle in der Zeit, worin sie allemal angetroffen wird, angewiesen werden, sie also auch nicht in die Synthesis der Apperzeption aufgenommen worden sein und folglich nicht für ein Bestandteil der Erfahrung, sondern lediglich für ein Produkt der Einbildungskraft gehalten werden könne und müsse."[1]) Der Gedanke also, den auch Schopenhauer festhält, dafs nach Kant nur eine unmittelbar in der Wahrnehmung gegebene kausal verknüpfte Folge von Erscheinungen erkannt werden könne und zu diesem Zwecke ein Wissen um die jeweilige Ursache vorausgesetzt werden müsse, wird auch schon von Schulze vertreten. Er bemerkt zwar, dafs einige Ausführungen in der Kritik der reinen Vernunft zu verstehen geben, „dafs Wahrnehmungen, um solche für Erkenntnisse von Objekten halten zu können, nur auf eine in der Zeit vorhergegangene Ursache überhaupt brauchten bezogen zu werden,"[2]) doch sieht er hierin nur einen Widerspruch im Gedankengange Kants.

Analog den Ausführungen Schopenhauers ist auch der Hinweis auf die Möglichkeit einer unmittelbar als real aufgefafsten Folge von Wahrnehmungen, die untereinander in keinem kausalen Verhältnis stehen. „Die Folge der Wahrnehmungen von den Zuständen realer Dinge enthält vielmehr . . . schon für sich genommen, eine Bestimmtheit in Ansehung dessen, was vorhergeht, und was darauf folgt, welche ob ihr gleich keine Notwendigkeit zukommt, dennoch gar nicht in unserer Willkür steht, so dafs wir ihr jede uns beliebige Abänderung für die Auffassung durch die Sinne geben könnten."[3]) „Das sukzessive Sein der Zustände objektiver Dinge wird also schon durch die Wahrnehmung, an sich genommen, und ohne alle Rücksicht auf ein Kausal-Verhältnis derselben, als etwas Objektives, das keine Sukzession blofser Vorstellungen in uns ausmacht, erkannt."[4]) Wir sehen, dafs diesem Gedanken wieder die Voraussetzung einer unmittelbaren Gewifsheit von der Realität des Wahrgenommenen zugrunde liegt, von der wir bereits oben sprachen und für die wir ein Analoges bei Schopenhauer fanden. Wir sehen auch, dafs Schulze in

---

[1]) Ebenda S. 434 f. Die Sperrung fehlt im Text.

[2]) Ebenda S. 438. [3]) Ebenda S. 429.

[4]) Ebenda S. 430.

dem nämlichen Sinne die Lehrmeinung Kants verfehlt wie Schopenhauer. Die Ableitung der Apriorität des Kausalgesetzes aber aus dem Bewufstsein von der unmittelbaren kausalen Beziehung zwischen unseren Sinnesempfindungen und ihren Ursachen aufser uns liegt Schulze noch völlig fern. Einige andere Differenzen in den kritischen Ausführungen Schulzes über den Grundsatz der Kausalität bei Kant können hier übergangen werden, da sie für Schopenhauers Lehre unwesentlich sind.

Überblicken wir noch einmal die Beziehungen der Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung zur Lehre Schulzes so haben wir festzustellen, dafs diese allerdings in einem höheren Mafse als es nach der Darstellung Schopenhauers den Anschein gewinnt, als historische Voraussetzung der Lehre Schopenhauers anzusehen ist. Nicht nur die idealistische Interpretation der Lehre Kants, insbesondere die Kritik an der Lehre Kants vom Ding an sich fufst auf Schulze, auch die Kritik an der Lehre vom Gegenstande, an der Ableitung der Kategorien, an dem Beweis der Apriorität des Kausalgesetzes, an der Lehre von den Schematen, an dem Verhältnis der Ideen zu den Kategorien u. a. ist bei Schulze im Wesentlichen schon vorhanden. Was für das Bewufstsein Schopenhauers seine eigene Kritik an der Lehre Kants von der von Schulze gegebenen so wesentlich unterschied, war der systematische Ausgangspunkt, von dem aus er seine Kritik orientierte, und der durch die Lehre von der unmittelbaren kausalen Bedingtheit der empirischen Anschauung gegeben war.

Dafs ferner selbst für diesen spezifischen Bestandteil seiner Lehre von der empirischen Anschauung in den Ausführungen Schulzes über die unmittelbare Notwendigkeit, die dem Dasein der Empfindungen anhaftet, ja auch schon für die Annahme, dafs wir ein unmittelbares Bewufstsein von dem Zusammenhange unseres Geistes mit unserem Körper besitzen, bei Schulze Ansätze vorhanden waren, scheint Schopenhauer übersehen oder vielleicht deshalb nicht als historische Voraussetzung gelten gelassen zu haben, weil jenen Gedanken bei Schulze noch nicht die prinzipielle Bedeutung zukommt, die er ihnen gegeben hat.

Die Beziehungen der Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung zur Lehre Fichtes.

Als ein Gemeinsames der Lehre Schopenhauers mit der Lehre Fichtes, Schellings und Hegels fanden wir das Ausgehen von der Unterscheidung, die Kant zwischen Erscheinung und Ding an sich macht, ferner auch, dafs sie alle einen Weg suchen, auf dem das Ding an sich seinem Wesen nach erfafsbar sei. Fichte, Schelling und Hegel finden diesen Weg in der intellektuellen Anschauung, während Schopenhauer in bewufstem Gegensatze zu ihnen und in konsequenterer Fortbildung kantischer Gedanken im Willen das wiederzuerkennen glaubt, was nach Kant das an den Dingen ist, was sie aufser dem, dafs sie Vorstellungen sind, noch seien.

Zu diesen metaphysischen kommen Berührungspunkte auch in der Auffassung des Verhältnisses zwischen Metaphysik und Ethik, weiterhin, zwar nicht bei Fichte, aber bei Schelling und Hegel Analoga zu Schopenhauer in der metaphysischen Fundierung der Ästhetik. In der Naturauffassung Schopenhauers ferner zeigt sich Analoges zur Potenzenlehre Schellings, im „System des transzendentalen Idealismus“ 1800. Schelling wie auch Schopenhauer und Fichte sind entschiedene Gegner der mechanischen Naturauffassung. Diese drei stimmen auch in dem methodischen Momente überein, dafs die Philosophie eine Konstruktion der Natur zu versuchen habe, dafs sie also eine höhere, deduktive Auffassung darstelle, im Gegensatz zu der Naturwissenschaft, welche induktiv sei, während die Philosophie ihre Erkenntnisse durch intellektuelle Anschauung gewinne.[1])

---

[1]) Aus B. Erdmanns Seminarübungen über Schopenhauer. In der Literatur finde ich nur eine nennenswerte Spezialarbeit über die Beziehungen Schopenhauers zu Fichte: Rudolf Willy Schopenhauer in seinem Verhältnis zu Fichte und Schelling. Diss. Zürich 1883. Der Verfasser unterzieht die methodischen, metaphysischen und ethischen Voraussetzungen dieser drei Philosophen auf ihr Gemeinsames und Unterscheidendes hin, auch hinsichtlich ihrer historischen Stellung zur Lehre Kants, einer sorgfältigen, wenn auch nicht ganz ausreichenden Untersuchung.

Fichte allein kommt neben Schulze von den nachkantischen Philosophen als Vorgänger auch für die Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung in Betracht, allerdings, wie wir sehen werden, nur in einem eingeschränkten Maſse.

Die historisch kritische Forschung über die spezielle Problemlage der Lehre Fichtes steht noch erst in den Anfängen. Es fehlt noch eine Untersuchung der logischen Grundlagen dieser Lehre, insbesondere der mannigfaltigen Formen, die in ihr das synthetische Verfahren annimmt; es fehlt nicht minder eine Prüfung der psychologischen Voraussetzungen der Wissenschaftslehre.[1]) Das setzt uns in die Notlage, letztere in einem etwas ausgedehnteren Maſse zur Darstellung zu bringen, als es für unsern Zweck unmittelbar erforderlich ist.

Eine Untersuchung der psychologischen Voraussetzungen der Lehre Fichtes hat darauf zu achten, daſs dabei drei Gruppen von Beziehungen voneinander zu trennen sind, die von Fichte nicht immer scharf geschieden werden:

1. die logischen Beziehungen, die den Gang der Deduktion bestimmen,
2. die symbolischen, an denen diese veranschaulicht werden, und die zum Teil als logisch zu nehmende unterflieſsen,
3. die psychologischen.

Unsere Aufgabe wird es sein, das Psychologische aus dem Gedankengange Fichtes herauszupflücken, insbesondere das, was davon für die empirische Anschauung Bedeutung hat.

Es erhebt sich die Frage, was dabei als psychologisch

---

[1]) Wertvolle Einzelinterpretationen der Gedankengänge Fichtes enthält das Werk von J. H. Löwe: Die Philosophie Fichtes nach dem Gesamtergebnis ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnis zu Kant und Spinoza. Stuttgart, 1862. Von neueren Abhandlungen ist die sehr scharfsinnig interpretierende Arbeit von Alfred Menzel zu nennen: Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre in ihrem Verhältnis zum Kantischen Kritizismus. Diss. Kiel 1909, als Buch erschienen Leipzig 1909 im Verlag Brockhaus. Wertvolle methodologische Erörterungen findet man bei Emil Lask: Fichtes Idealismus und die Geschichte, Tübingen 1902, auch in dem kürzlich erschienen Buche von Hans Hielscher: Das Denksystem Fichtes. Berlin 1913, Verlag K. Curtius, in dem auch der empirische Bestand der Methode Fichtes eingehend behandelt wird.

gelten darf. Dies wollen wir an dem Maſsstab dessen messen, was in der empirischen Psychologie als Bewuſstseinstatsache gilt, also an dem Inbegriff des in der Selbstwahrnehmung gegebenen Vorstellens, Fühlens und Wollens. Demgemäſs haben wir bei Fichte zu unterscheiden:

1. die Vorstellung des Vorstellenden, die durch absolute Abstraktion von allem Nicht-Ich entsteht, als das Selbstbewuſstsein im eigentlichen Sinne,
2. das Bewuſstsein, in dem das Ich „im Gegenstande sich verliert" weil es sich seiner Tätigkeit unmittelbar nicht bewuſst wird, als das Gegenstandsbewuſstsein,
3. das Gefühl.

Nicht als Bewuſstseinstatsachen haben wir dagegen alles das gelten zu lassen, was sich lediglich als „etwas einem gewissen Gedanken Entsprechendes" im menschlichen Geiste darstellt. Auch Fichte trennt dies im Prinzip von den Bewuſstseinstatsachen. Er schildert es als Tatsachen, die lediglich einem „Auſsenbeobachter", wenn er das „Ich" beobachten könnte, zugänglich wären. Wir können von unserem Standpunkte aus sagen: es sind logische Beziehungen, die von Fichte gleichsam als unbewuſst psychische postuliert werden. Aber nicht einmal dies sind sie für unsere Betrachtung.

Davon zu scheiden sind diejenigen Handlungen des Ich bei Fichte, in denen es etwas in sich setzt, gemäſs der Regel: „Nichts ist im Ich, was es nicht in sich setzt". Das so Gesetzte wird von Fichte in ausdrücklichen Gegensatz gestellt zu dem, was lediglich für den Auſsenbeobachter gilt. Gleichwohl sind diese Handlungen des Ich nicht immer als Selbstwahrnehmungen in unserem Sinne gelten zu lassen. Denn es zeigt sich des Öfteren, daſs das Ich in Ihnen sich selbst vergiſst und das in sich Wahrgenommene dem Nicht-Ich zuschreibt. Dieser Eigentümlichkeit der Lehre Fichtes können wir dadurch gerecht werden, daſs wir diese Handlungen des Ich als unbewuſst psychische Bedingungen des Bewuſstseins von den Gegenständen auſser uns gelten lassen. Auch noch andere Fälle werden wir als unbewuſst psychische Bedingungen zu deuten haben.

Die Darstellung der psychologischen Voraussetzungen der Lehre Fichtes hebt zweckmäſsig an mit der „Grundlage der

gesamten Wissenschaftslehre" (1794) und wird ergänzt durch den „Grundriſs der Eigentümlichkeiten der Wissenschaftslehre" (1795). Die übrigen Schriften Fichtes bis auf die „Tatsachen des Bewuſstseins" (von 1810/11) enthalten, was unsere Frage angeht, nicht vielmehr als Wiederholungen des dort Gegebenen. Letztere Schrift aber ist als bedeutsam mit heranzuziehen.

Die Aufgabe der Deduktion der „Grundlage des theoretischen Wissens" ist kurz, „zu untersuchen, ob und mit welchen Bestimmungen der problematisch aufgestellte Satz: das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich denkbar wäre."[1]) „Die einzige mögliche Art zu denken, was gedacht werden soll",[2]) wird aufgefunden, und das so Aufgestellte gilt zugleich als „ein ursprünglich in unserem Geiste vorkommendes Faktum."[3]) Dieses Faktum ist die Vereinigung der in dem Satze: „das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich"[4]) enthaltenen Widersprüche durch die Einbildungskraft. „Die Aufgabe war die, die Entgegengesetzten, Ich und Nicht-Ich zu vereinigen. Durch die Einbildungskraft, welche Widersprechendes vereinigt, können sie vollkommen vereinigt werden."[5]) „Das Ich kann sich nicht anders setzen als, daſs es durch das Nicht-Ich bestimmt sei. (Kein Objekt, kein Subjekt.) Insofern setzt es sich als bestimmt. Zugleich setzt es sich auch als bestimmend; weil das Begrenzende im Nicht-Ich sein eigenes Produkt ist. (Kein Subjekt, kein Objekt.")[6])

Mit der Ableitung dieses Faktums ist „der theoretische Teil der Wissenschaftslehre vollkommen beschlossen."[7]) Mit

---

[1]) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. Leipzig bei Christian Ernst Gabler 1794 S. 184. Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, herausgegeben von J. H. Fichte 1845, I. Bd. S. 219. Die Zitate Fichtes sind nach den Originalausgaben gegeben, weil der Wortlaut der von J. H. Fichte besorgten Ausgabe sämtlicher Werke mit dem der Originalausgabe nicht immer übereinstimmt, in einigen Fällen auch, wie mir scheint, nicht ganz den rechten Sinn trifft. Die entsprechenden Seitenzahlen aus der Gesamtausgabe werden jeweils beigefügt.

[2]) Ebenda. [3]) Ebenda.

[4]) Grundlage Orig. S. 182, 83. Sämtl. W. I S. 218.

[5]) Grundlage Orig. S. 182. Sämtl. W. I S. 218.

[6]) Grundlage Orig. S. 183. Sämtl. W. I S. 218.

[7]) Grundlage Orig. S. 183. Sämtl. W. I S. 219.

seiner Aufstellung hebt zugleich „die pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes“ an. „Die Wissenschaftslehre soll sein eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes. Bis jetzt haben wir gearbeitet, um nur erst einen Eingang in dieselbe zu gewinnen; um nur erst ein unbezweifeltes Faktum aufweisen zu können. Wir haben dieses Faktum, und von nun an darf unsere, freilich nicht blinde, sondern experimentierende Wahrnehmung ruhig dem Gange der Begebenheiten nachgehen.“[1])

Hier also haben wir für den Zweck unserer Untersuchung der psychologischen Voraussetzungen der Wissenschaftslehre anzusetzen.

Fichte bezeichnet den geschilderten Zustand der Einbildungskraft als Anschauen: „Dieser Zustand heifst der Zustand des Anschauens. Das in ihm tätige Vermögen ist schon oben produktive Einbildungskraft genannt worden.“[2]) Für unsere psychologische Betrachtung ist sie nur insofern in den Bestand des Bewufstseins zu beziehen, als ihr Produkt, die Anschauung, bewufst wird. „Ferner ist klar, dafs das Ich seiner Tätigkeit in dieser Produktion des Angeschauten als eines solchen, sich nicht bewufst sein könne, darum, weil sie nicht reflektiert, dem Ich nicht zugeschrieben wird.“[3]) Aber auch das Produkt, das Angeschaute, ist für unsere Betrachtung noch kein selbständiger Bestandteil des Bewufstseins. Es ist, so können wir in moderner Wendung wieder sagen, erst eine unbewufste Bedingung des Bewufstseins. Das geht hervor aus der Bedeutung der zweiten Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes, zu der wir uns weiter unten wenden. Vorerst ist noch anzumerken, dafs der Zustand der „schwebenden“ produktiven Einbildungskraft als unbewufste Bedingung nicht nur für das Bewufstsein von der Realität der Aufsendinge, sondern auch der raumzeitlichen Beziehungen zu gelten hat. Letzteres geht aus folgenden Bemerkungen hervor: „Dieses Schweben der Einbildungskraft zwischen Unvereinbarem, dieser Widerstreit derselben mit sich selbst ist es, welcher, wie sich in der Zukunft zeigen wird, den Zustand des Ich in demselben zu einem Zeit-

[1]) Grundlage Orig. S. 188. Sämtl. W. I S. 222.
[2]) Grundlage Orig. S. 193. Sämtl. W. I S. 225.
[3]) Grundlage Orig. S. 199. Sämtl. W. I S. 230.

momente ausdehnt.“[1]) „In diesem Streite verweilt der Geist, schwebt zwischen beiden, schwebt zwischen der Forderung (die Entgegengesetzten zu vereinigen) und der Unmöglichkeit, sie zu erfüllen, und in diesem Zustande, aber nur in diesem, hält er beide zugleich fest, oder, was das Gleiche heifst, macht sie zu solchen, die zugleich aufgefafst, und festgehalten werden können, — gibt dadurch, dafs er sie berührt und wieder von ihnen zurückgetrieben wird, und wieder berührt, ihnen im Verhältnis auf sich einen gewissen Gehalt, und eine gewisse Ausdehnung, die zu seiner Zeit als Mannigfaltiges in der Zeit und im Raum sich zeigen wird.“[2])

Die zweite Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes besteht in der Fixierung der Anschauung. „Zu einem solchen Fixieren der Anschauung, die erst dadurch eine Anschauung wird, gehört dreierlei: Zuvörderst die Handlung des Fixierens oder Festsetzens. Das ganze Fixieren geschieht zum Behuf der Reflexion durch Spontaneität, es geschieht durch diese Spontaneität der Reflexion selbst, wie sich sogleich zeigen wird. Mithin kommt die Handlung des Fixierens zu dem schlechthin setzenden Vermögen im Ich, oder der Vernunft. — Dann das Bestimmte, oder bestimmt Werdende, und das ist bekanntermafsen die Einbildungskraft, deren Tätigkeit eine Grenze gesetzt wird. — Zuletzt das durch die Bestimmung Entstandene, das Produkt der Einbildungskraft in ihrem Schweben. Es ist klar, dafs, wenn das geforderte Festhalten möglich sein solle, es ein Vermögen dieses Festhaltens geben müsse, und ein solches Vermögen ist weder die bestimmende Vernunft, noch die produzierende Einbildungskraft, mithin ist es ein Mittelvermögen zwischen beiden. Es ist das Vermögen, worin ein Wandelbares besteht, gleichsam verständigt wird, und heifst daher mit Recht Verstand. .... Der Verstand ist ein ruhendes, untätiges Vermögen des Gemütes, der blofse Behälter des durch die Einbildungskraft Hervorgebrachten. ... Nur im Verstande ist Realität; er ist das Vermögen des Wirklichen; in ihm erst wird das Ideale zum Realen. (Daher drückt Verstehen auch eine Beziehung auf etwas aus, das uns ohne unser Zutun

---

[1]) Grundlage Orig. S. 180/81. Sämtl. W. I S. 217.

[2]) Grundlage Orig. S. 192/93. Sämtl. W. I S. 225.

von aufsen kommen soll.) Die Einbildungskraft produziert Realität, aber es ist in ihr keine Realität; erst durch die Auffassung und das Begreifen im Verstande wird ihr Produkt etwas Reales .... Es wird sich zeigen, dafs man in der Reflexion, vermöge der Gesetze derselben, nur bis auf den Verstand zurückgehen könne, und in diesem dann allerdings etwas der Reflexion Gegebenes, als einen Stoff der Vorstellung antreffe, der Art aber, wie dasselbe in den Verstand gekommen, sich nicht bewufst werde. Daher unsere feste Überzeugung von der Realität der Dinge aufser uns, und ohne alles unser Zutun, weil wir uns des Vermögens ihrer Produktion nicht bewufst werden."[1])

Die weitere Entwicklung des menschlichen Geistes, soweit sie in der theoretischen Wissenschaftslehre geschildert wird, untersteht, logisch betrachtet, dem Ziel der Auffindung eines Unterscheidungsgrundes zwischen Angeschautem und Anschauendem. Für jede der dabei auftretenden vier Entwicklungsstufen kommt jeweils eine Tätigkeit der anschauenden Einbildungskraft und des fixierenden Verstandes in Betracht. Für erstere scheint dabei allgemein zu gelten: „Die Einbildungskraft in ihrer gegenwärtigen Funktion produziert nicht, sondern fafst blofs auf (zum Setzen im Verstande, nicht etwa zum Aufbehalten), das schon Produzierte und im Verstande Begriffene, und heifst daher reproduktiv."[2])

Die Resultate dieser Entwicklungsstufen sind kurz folgende:

1. Die Auffassung der Anschauung als unter einer gewissen Bedingung stehend.[3])

2. Die Auffassung des „Gefühls des Zwanges zu einer bestimmten Handlung", als einer „Notwendigkeit".[4]) Dieses Gefühl selbst tritt nicht etwa erst auf dieser Entwicklungsstufe auf, sondern ist, wie sich aus der praktischen Wissenschaftslehre ergibt, schon eine Vorbedingung für die oben beschriebene Auffassung des Realen durch den Verstand.

3. Die Auffassung der Tätigkeit des Ich zur Selbstbestimmung als einer Selbstbestimmung zum Denken eines

[1]) Grundlage Orig. S. 203f. Sämtl. W. I S. 233f.
[2]) Grundlage Orig. S. 207. Sämtl. W. I S. 235.
[3]) Grundlage Orig. S. 211. Sämtl. W. I S. 238.
[4]) Grundlage Orig. S. 212. Sämtl. W. I S. 238/39.

Objekts, als der Ursache von einem Leidenden im Anschauenden. „Nach obiger Erörterung ist die Tätigkeit zur Selbstbestimmung, Bestimmung eines fixierten Produkts der Einbildungskraft im Verstande durch die Vernunft: mithin ein Denken. Das Anschauende bestimmt sich selbst zum Denken eines Objekts. Insofern das Objekt durch das Denken bestimmt wird, ist es ein Gedachtes .... Das Objekt wird gedacht als Ursache von einem Leiden im Anschauenden, als seinem Effekt." [1])

4. Die Auffassung des so Gedachten als eines Denkbaren, oder anderseits die Auffassung der Freiheit des Denkens in der Urteilskraft. „Urteilskraft ist das bis jetzt freie Vermögen, über schon im Verstande gesetzte Objekte zu reflektieren, oder von ihnen zu abstrahieren und sie nach Mafsgabe dieser Reflexion oder Abstraktion mit weiterer Bestimmung im Verstande zu setzen." [2]) „Nur das als denkbar beurteilte kann als Ursache der Anschauung gedacht werden." [3])

5. Das Selbstbewufstsein, vermöge des „absoluten Abstraktionsvermögens", „von allem Objekte überhaupt zu abstrahieren." [4])

Überblicken wir den Entwicklungsgang des menschlichen Geistes, wie er in der theoretischen Wissenschaftslehre dargestellt wird, so haben wir für die empirische Anschauung folgendes Ergebnis: Die ursprüngliche Anschauung des Objektes der Aufsenwelt ist die unmittelbare Anschauung desselben als eines Realen, Wirklichen durch den Verstand. Doch kann die Auffassung des realen Objektes als der Ursache der Anschauung durch die Urteilskraft hinzutreten. Letzteres ist mit ersterem nicht schon gegeben. Es tritt vielmehr hinzu, und zu diesem Zweck bedarf es vorerst einer Reproduktion des durch den Verstand schon gesetzten Realen, und dann einer Bestimmung des im Verstande Gesetzten durch die Vernunft oder genauer die Urteilskraft.

Wenden wir uns nun zur „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen."

---

[1]) Grundlage Orig. S. 214/15. Sämtl. W. I S. 240/41.
[2]) Grundlage Orig. S. 216. Sämtl. W. I S. 242.
[3]) Grundlage Orig. S. 218. Sämtl. W. I S. 243.
[4]) Grundlage Orig. S. 218. Sämtl. W. I S. 243.

Der Hauptsatz aller praktischen Wissenschaftslehre: „Das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich",[1]) hat zur Voraussetzung, dafs durch das Nicht-Ich „auf die Tätigkeit des Ich ein Anstofs geschehe."[2]) „Die Art und Weise des Vorstellens überhaupt ist allerdings durch das Ich, dafs aber überhaupt das Ich vorstellend sei, ist nicht durch das Ich, sondern durch etwas aufser dem Ich bestimmt."[3]) „Dafs dies geschehe, als Faktum, läfst aus dem Ich sich schlechterdings nicht ableiten, wie mehrmals erinnert worden; aber es läfst allerdings sich dartun, dafs es geschehen müsse, wenn ein wirkliches Bewufstsein möglich sein soll."[4]) Aus jenem Hauptsatze folgt: „Das absolute Ich soll ... sein Ursache des Nicht-Ich an und für sich, d. i. nur desjenigen im Nicht-Ich, was übrig bleibt, wenn man von allen erweisbaren Formen der Vorstellung abstrahiert, desjenigen, welchem der Anstofs auf die ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit des Ich zugeschrieben wird; denn dafs von den besonderen Bestimmungen des Vorgestellten, als eines solchen das intelligente Ich nach den notwendigen Gesetzen des Vorstellens Ursache sei, wird in der theoretischen Wissenschaftslehre dargetan."[5])

Weder dieses kausale Verhältnis zwischen dem absoluten Ich und dem Nicht-Ich, noch das zwischen dem Nicht-Ich und dem intelligenten Ich, kann psychologisch in Betracht kommen. Beide kausalen Verhältnisse haben vielmehr als metaphysische Voraussetzungen zu gelten.

Gleiches gilt im Prinzip auch für die genetische Wurzel des intelligenten und des praktischen Ich im absoluten Ich, jedoch mit einer Einschränkung wie wir noch sehen werden. „Das Ich fordert, dafs es alle Realität in sich fasse und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt notwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich; und dieses ist das absolute Ich, von welchem wir geredet haben ... Es ist in demselben garnicht die Rede von dem im wirklichen Bewufstsein gegebenen Ich; denn dieses ist nie

---

[1]) Grundlage Orig. S. 227. Sämtl. W. I S. 248.
[2]) Grundlage Orig. S. 228. Sämtl. W. I S. 248.
[3]) Grundlage Orig. S. 228. Sämtl. W. I S. 248.
[4]) Grundlage Orig. S. 265. Sämtl. W. I S. 275.
[5]) Grundlage Orig. S. 232. Sämtl. W. I S. 251.

schlechthin, sondern sein Zustand ist immer entweder unmittelbar oder mittelbar durch etwas aufser dem Ich begründet, sondern von einer Idee des Ich, die seiner praktischen unendlichen Forderung notwendig zugrunde gelegt werden mufs, die aber für unser Bewufstsein unerreichbar ist und daher in demselben nie unmittelbar (wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion) vorkommen kann."[1]) Zu dieser metaphysisch-genetischen Wurzel, dafs „das Ich fordert, dafs es alle Realität in sich fasse", kommt als zweite, für das praktische Ich folgende: „Das Ich mufs — und das liegt gleichfalls in seinem Begriffe — über sich reflektieren, ob es wirklich alle Realität in sich fasse. Es legt dieser Reflexion jene Idee zum Grunde, geht demnach mit derselben in die Unendlichkeit hinaus, und insofern ist es praktisch, nicht absolut, weil es durch die Tendenz zur Reflexion eben aus sich herausgeht; ebensowenig theoretisch, weil seiner Reflexion nichts zum Grunde liegt, als jene aus dem Ich selbst herstammende Idee, und von dem möglichen Anstofse völlig abstrahiert wird, mithin keine wirkliche Reflexion vorhanden ist."[2])

Beide genetische Wurzeln sind auch nach Fichte im Prinzip als empirische noch nicht anzusehen; denn „nach der soeben vorgenommenen Erörterung ist das Prinzip des Lebens und Bewufstseins, der Grund seiner Möglichkeit — allerdings im Ich enthalten, aber dadurch entsteht noch kein wirkliches Leben, kein empirisches Leben in der Zeit; und ein anderes ist für uns schlechterdings undenkbar. Soll ein solches wirkliches Leben möglich sein, so bedarf es dazu noch eines besonderen Anstofses auf das Ich durch ein Nicht-Ich."[3])

Gleichwohl aber werden die geschilderten metaphysisch-genetischen Wurzeln zu empirischen in einer Hinsicht doch, nämlich dadurch, dafs sie den Bewufstseinsbestand, der durch den Anstofs des Nicht-Ich ausgelöst wird, in seiner Eigenart mitbestimmen. Dieser Bewufstseinsbestand trägt nämlich den Charakter eines „Gefühls des Zwanges, des Nichtkönnens."[4]) In

---

[1]) Grundlage Orig. S. 268. Sämtl. W. I S. 277.
[2]) Grundlage Orig. S. 268. Sämtl. W. I S. 277.
[3]) Grundlage Orig. S. 271. Sämtl. W. I S. 279.
[4]) Grundlage Orig. S. 296. Sämtl. W. I S. 297.

ihm haben wir, genetisch betrachtet, das erste empirische psychologische Produkt des praktischen Ich zu erblicken. „Das Ich strebt die Unendlichkeit auszufüllen; zugleich hat es das Gesetz und die Tendenz über sich selbst zu reflektieren. Es kann nicht über sich reflektieren, ohne begrenzt zu sein, und zwar in Rücksicht des Triebes, durch eine Beziehung auf den Trieb begrenzt zu sein. Setzet, daſs der Trieb im Punkte C begrenzt werde, so wird in C die Tendenz zur Reflexion befriedigt, der Trieb nach realer Tätigkeit aber beschränkt. Das Ich begrenzt dann sich selbst und wird mit sich selbst in Wechselwirkung gesetzt: durch den Trieb wird es weiter hinausgetrieben, durch die Reflexion wird es angehalten und hält sich selbst an. Beides vereinigt gibt die Äuſserung eines Zwanges, eines Nichtkönnens .... Die Äuſserung des Nichtkönnens im Ich heiſst ein Gefühl. In ihm ist innig vereinigt Tätigkeit — ich fühle, bin das Fühlende, und diese Tätigkeit ist die der Reflexion — Beschränkung — ich fühle bin leidend und nicht tätig; es ist ein Zwang vorhanden. Diese Beschränkung setzt nun notwendig einen Trieb voraus, weiter hinauszugehen. Was nichts weiter will, bedarf, umfaſst, das ist, es versteht sich, für sich selbst — nicht eingeschränkt." [1])

Jenes Streben und jene Tendenz zur Reflexion also, so haben wir zu sagen, sind, insofern sie den eigentümlichen Charakter dieses Gefühls, als eines Gefühls des Nichtkönnens, ursächlich bestimmen, wiederum als unbewuſst psychische und insofern nicht mehr bloſs metaphysische Bedingungen des Gefühls für unsere Betrachtung zu bezeichnen.

Die in der Grundlage des theoretischen Wissens aufgedeckte unbewuſst psychische Bedingung der Vorstellung, die in dem Zustand des Schwebens der Einbildungskraft gegeben war, ist, wie es scheint, mit dem Gefühl nicht schon gegeben; die Zuordnung des genetischen Ortes des Gefühls zu dem des ursprünglichen Faktums des theoretischen Wissens, ist bei Fichte nicht deutlich ausgeführt. Aus folgenden Ausführungen scheint aber hervorzugehen, daſs das Gefühl genetisch vor jenem Faktum des Schwebens der Einbildungskraft liegt oder doch

[1]) Grundlage Orig. S. 284f. Sämtl. W. I S. 288f.

wenigstens unabhängig von letzterem besteht. „Das Gefühl ist lediglich subjektiv. Wir bedürfen zwar zur Erklärung desselben — welches aber eine theoretische Handlung ist — eines Begrenzenden, nicht aber zur Deduktion desselben, inwiefern es im Ich vorkommen soll, der Vorstellung, des Setzens eines solchen im Ich."[1]) „Die Wissenschaftslehre .... behauptet nichts weiter, als eine solche entgegengesetzte Kraft, die von dem endlichen Wesen blofs gefühlt, aber nicht erkannt wird. Alle mögliche Bestimmungen dieser Kraft oder dieses Nicht-Ich, die in die Unendlichkeit hinaus in unserem Bewufstsein vorkommen können, macht sie sich anheischig, aus dem bestimmenden Vermögen des Ich abzuleiten."[2])

Nehmen wir hinzu, dafs überhaupt dem praktischen Vermögen die genetische Priorität vor dem theoretischen zukommt: „Ist kein praktisches Vermögen im Ich, so ist keine Intelligenz möglich",[3]) so werden wir zu der Auffassung gedrängt, dafs das „Schweben der Einbildungskraft" zwar als unbewufst psychische Bedingung jeder möglichen Bestimmung der Kraft, aber nicht auch schon des Gefühls der Kraft anzusehen ist.

Wir fanden als den ersten Schritt der spontanen Reflexion des empirischen Ich auf den Zustand der produzierenden Einbildungskraft das Fixieren derselben durch den Verstand, woraus die Realität, die Wirklichkeit, der Stoff der Vorstellung für das Bewufstsein des Ich hervorging. Einen analogen Schritt weist die „Grundlage des praktischen Wissens" auf: „Durch absolute Spontanität, lediglich zufolge des Wesens des Ich, ohne allen besonderen Antrieb" erfolgt, „eine Reflexion auf das Reflektierende" (Fühlende).[4]) „Hier geht die Grenze zwischen blofsem Leben und zwischen Intelligenz, wie oben zwischen Tod und Leben."[5]) „Lediglich aus dieser absoluten Spontaneität erfolgt das Bewufstsein des Ich. Durch kein Naturgesetz und durch keine Folge aus dem Naturgesetz, sondern durch absolute Freiheit erheben wir uns zur Vernunft, nicht durch

---

[1]) Grundlage Orig. S. 285. Sämtl. W. I S. 289.
[2]) Grundlage Orig. S. 272. Sämtl. W. I S. 279/80.
[3]) Grundlage Orig. S. 269. Sämtl. W. I S. 277.
[4]) Grundlage Orig. S. 296 f. Sämtl. W. I S. 298.
[5]) Grundlage Orig. S. 297. Sämtl. W. I S. 298.

Übergang, sondern durch einen Sprung."[1]) Dafs hier ein Bewufstsein des Ich erfolge, ist vorerst nur im uneigentlichen Sinne zu nehmen. Der Effekt dieser spontanen Entwicklungsstufe ist vielmehr zunächst der, dafs die Realität des Dinges gefühlt zu werden scheint. „Hier liegt der Grund aller Realität. Lediglich durch die Beziehung des Gefühls auf das Ich, die wir jetzt nachgewiesen haben, wird Realität für das Ich möglich, sowohl die des Ich als die des Nicht-Ich. Etwas, das lediglich durch die Beziehung eines Gefühls möglich wird, ohne dafs das Ich seiner Anschauung desselben sich bewufst wird, noch bewufst werden kann, und daher gefühlt zu sein scheint, wird geglaubt. An Realität überhaupt, sowohl die des Ich als des Nicht-Ich findet lediglich ein Glaube statt."[2])

Auch hier bleibt es dem Leser der Wissenschaftslehre überlassen, die Beziehungen zwischen der Theorie des praktischen und des theoretischen Wissens selbst herzustellen. Der Umstand, dafs die letztgenannte Reflexion auf das Gefühl eine solche des intelligenten Ichs ist, legt die Deutung nahe, dafs sie als eben dieselbe Handlung zu gelten habe, die wir in der Grundlage des theoretischen Wissens, in der Handlung des Verstandes, in dem allein „Realität ist",[3]) kennen lernten, in der Grundlage des praktischen Wissens nur von einem anderen Gesichtspunkte aus betrachtet, nämlich unter Mitberücksichtigung des dabei unterfliefsenden Gefühls.

Die weitere Schilderung der Entwicklung des menschlichen Geistes, so wie sie in der Grundlage des praktischen Wissens gegeben wird, ist der in der Grundlage des theoretischen Wissens gegebenen im Einzelnen nicht mehr analog. War hier die Entwicklung betrachtet worden, die zum Selbstbewufstsein im eigentlichen Sinne führte, so kommt dort die Entwicklung, die zum Bewufstsein des Mannigfaltigen des äufseren Objekts führt, in Betracht.

Aus dem geschilderten Gefühl des Zwanges, oder genauer dem in ihm enthaltenen Streben oder Trieb, entwickelt sich ein „Sehnen",[4]) das sich geltend macht als ein „Trieb zum

[1]) Grundlage Orig. S. 297. Sämtl. W. I S. 298.
[2]) Grundlage Orig. S. 301. Sämtl. W. I S. 301.
[3]) Grundlage Orig. S. 204. Sämtl. W. I S. 233.
[4]) Grundlage Orig S. 303. Sämtl. W. I S. 302.

Bestimmen, zum Modifizieren eines etwas aufser dem Ich, der durch das Gefühl überhaupt schon gegebenen Realität",[1]) und zwar zeigt dieses sich in den beiden nun folgenden Entwicklungsstufen. Dadurch entsteht, allgemein betrachtet, „ein Gefühl der Begrenzung des Ich nicht durch den Stoff, sondern durch die Beschaffenheit des Stoffes",[2]) dessen beide Arten in den beiden folgenden Stufen auftreten.

Wie jenem Gefühle des Zwanges ein Streben überhaupt, so liegt, so können wir sagen, diesem Gefühl der Begrenzung durch die Beschaffenheit des Stoffes das Sehnen als unbewufst psychische Bedingung zugrunde.

Der spontanen Reflexion auf das Gefühl des Zwanges analog ist eine spontane Reflexion auf den Trieb zum Bestimmen, die die erste von den beiden eben genannten Entwicklungsstufen ausmacht. So wie dort ein Gefühl von der Realität des Nicht-Ich, so entsteht hier ein „Gefühl eines Bestimmten, Einfachen." „Aber dieser Freiheit seines Handelns wird das Ich sich nicht bewufst; daher wird die Begrenzung des Ich dem Dinge zugeschrieben. Es ist ein Gefühl der Begrenzung des Ich durch die Bestimmtheit des Dinges oder ein Gefühl eines Bestimmten, Einfachen."[3]) „Warum ist süfs oder bitter, rot oder gelb usf. eine einfache Empfindung, die nicht weiter zerlegt wird in mehrere, oder warum ist es überhaupt eine für sich bestehende Empfindung, und nicht blofs ein Bestandteil einer anderen? Davon mufs doch offenbar im Ich, für welches es eine einfache Empfindung ist, der Grund liegen: in ihm mufs daher a priori ein Gesetz der Begrenzung überhaupt sein."[4])

Eine weitere Entwicklungsstufe führt zur Unterscheidung eines gegebenen Nicht-Ich von einem anderen Nicht-Ich. Sie stellt sich dar als ein Abbrechen oder Begrenzen des in der vorigen Stufe tätigen Bestimmungstriebes. Dabei „ist von einer Begrenzung der Intension [Intention] die Rede, z. B. von dem, was das Süfse vom Sauren u. dgl. scheidet".[5]) „Man hüte sich aber

[1]) Grundlage Orig. S. 309. Sämtl. W. I S. 307.

[2]) Grundlage Orig. S. 312f. Sämtl. W. I S. 309.

[3]) Grundlage Orig. S. 323. Sämtl. W. I S. 316.

[4]) Grundlage Orig. S. 316. Sämtl. W. I S. 311.

[5]) So in der Originalausgabe der Grundlage S. 323. In der Gesamtausgabe von J. H. Fichte steht, wie mir scheint, weniger zutreffend, „Unterschied des Intensiven" statt „Unterschied der Intension". Sämtl. W. I S. 318.

an eine Begrenzung im Raume zu denken."[1]) Auch in dieser Entwicklungsstufe ist das Sehnen weiter tätig und kann insofern „Trieb nach Wechselbestimmung" oder „Trieb nach Wechsel überhaupt" genannt werden: „Er ist es, der sich durch das Sehnen äufsert; das Objekt des Sehnens ist etwas Anderes, dem Vorhandenen Entgegengesetztes."[2]) Die Befriedigung dieses Triebes ist abhängig von dem Eintreten eines neuen, dem schon vorhandenen entgegengesetzten Gefühls. Durch spontane Reflexion auch auf diesen Zustand entstehen die spezifischen Gefühle von der Beschaffenheit des Stoffes, und zwar jeweils nach dem Gesetze: „So gewifs ... eine Handlung eintritt, ist der Trieb abgebrochen oder begrenzt. Dadurch ensteht ein Gefühl. Auf den möglichen Grund dieses Gefühls geht die Handlung, setzt, realisiert ihn."[3]) Im besonderen verläuft die Unterscheidung zweier Stoffe so, dafs jeweils der gegebene Stoff unmittelbar gefühlt, der davon unterschiedene aber blofs vorgestellt, in diesem Sinne angeschaut wird. Es sind „im Ich notwendig immer zugleich vorhanden Anschauung und Gefühl".[4]) Die ideale Tätigkeit kann „ihr Objekt nur dadurch bestimmen, dafs es nicht sei das Gefühlte, dafs ihm alle möglichen Bestimmungen zukommen können aufer der im Gefühl vorhandenen ... So ist es allerdings. Was heifst z. B. süfs? Zuvörderst etwas, das sich nicht auf das Gesicht, das Gehör usf., sondern auf den Geschmack bezieht. Was der Geschmack sei, müfst ihr schon durch Empfindung wissen und könnt es euch durch die Einbildungskraft, aber nur dunkel und negativ (in einer Synthesis alles dessen, was nicht Geschmack ist) vergegenwärtigen. Ferner, unter dem, was sich auf den Geschmack bezieht, ist es nicht sauer, bitter usf., so viele besonderen Bestimmungen des Geschmacks ihr etwa aufzuzählen wifst. Wenn ihr aber auch die euch bekannten Geschmacksempfindungen alle aufgezählt hättet, so können euch doch immer neue, bis jetzt euch unbekannte, gegeben werden, von denen ihr dann urteilen werdet: sie sind nicht süfs. Mithin bleibt die Grenze

---

[1]) Grundlage Orig. S. 323. Sämtl. W. I S. 318.
[2]) Grundlage Orig. S. 328. Sämtl. W. I S. 320.
[3]) Grundlage Orig. S. 338. Sämtl. W. I S. 328.
[4]) Grundlage Orig. S. 329. Sämtl. W. I S. 321.

zwischen süfs und allen euch bekannten Geschmacksempfindungen noch immer unendlich".[1])

Die beim Unterscheiden jeweils eintretende, der Beschaffenheit des Stoffes entsprechende neue Gefühlslage ist zugleich damit, dafs sie von früheren Gefühlslagen unterschieden wird, gekennzeichnet durch ein Gefühl der Befriedigung. „Inwiefern es ein Ersehntes und das Ersehnte ist, mufs es sich auf das Erstere beziehen und in Rücksicht desselben begleitet sein von einem Gefühle der Befriedigung."[2]) „Das Gefühl ist von Beifall begleitet";[3]) „das vorhergegangene Gefühl ist ... notwendig von einem Mifsfallen begleitet".[4])

Die Darstellung der weiteren Entwicklung des menschlichen Geistes, insbesondere der Anschauung des raumzeitlich und kausal Bezogenen ist in der Grundlage der Wissenschaftslehre nicht enthalten. Der Leser, will er sich darüber orientieren, ist auf den „Grundrifs des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre", insbesondere auf die darin gegebene Deduktion des Raumes und der Zeit angewiesen. Auch hier aber sieht er sich in die Notlage versetzt, den gesuchten psychologischen Zusammenhang erschliefsen zu müssen, da in dieser Deduktion die von Fichte sonst beobachtete Scheidung zwischen dem, was im Ich für den Aufsenbeobachter, wir würden sagen für die logische Betrachtung, besteht, und dem was für das Ich, d. i. an wirklichen Bewufstseinstatsachen vorhanden ist, vernachlässigt wird.

Nur an einer Stelle finden wir in der genannten Deduktion einen schwachen Hinweis auf einen Anknüpfungspunkt in der Grundlage. Es heifst: „Aufser den inneren Bestimmungen der Dinge, die sich aber lediglich auf das Gefühl (des mehreren oder minderen Gefallens oder Mifsfallens) beziehen, und dem theoretischen Vermögen des Ich gar nicht zugänglich sind, z. B. dafs sie bitter oder süfs, rauh oder glatt, schwer oder leicht, rot oder weifs usw. sind, ... sind die Dinge durch gar nichts zu unterscheiden als durch den Raum, in welchem sie sich befinden. Dasjenige also, was den Dingen so zukommt, dafs es ihnen und gar nicht dem Ich zugeschrieben wird, aber

[1]) Grundlage Orig. S. 330. Sämtl. W. I S. 321f.
[2]) Grundlage Orig. S. 333. Sämtl. W. I S. 324.
[3]) Grundlage Orig. S. 334. Sämtl. W. I S. 325.
[4]) Grundlage Orig. S. 335. Sämtl. W. I S. 325.

doch nicht zu ihrem inneren Wesen gehört, ist der Raum, den sie einnehmen."[1]) Nehmen wir dazu folgende Bestimmung, die für die zuletzt betrachtete Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes in der Grundlage gilt: „Man ... hüte sich aber, an eine Begrenzung im Raume zu denken. Es ist von einer Begrenzung der Intension die Rede, z. B. von dem, was das Süfse vom Sauren u. dgl. scheidet",[2]) so dürfen wir annehmen, dafs zu dem bisher entwickelten Gefühl von einem realen Stoff, seiner Auffassung als eines Bestimmten, Einfachen und endlich der Unterscheidung eines gegebenen von einem anderen Bestandteil des mannigfaltigen Stoffes das Bewufstsein von den raumzeitlichen Beziehungen des Mannigfaltigen des Stoffes erst auf einer neuen Entwicklungsstufe hinzutritt.

Überblicken wir den logischen Zusammenhang der Deduktion des Raumes und der Zeit bei Fichte, so können wir ihn folgendermafsen zusammenfassen: Denken wir die voneinander verschiedenen Anschauungen als Kräftezentren, denen jeweils eine bestimmte Wirkungssphäre zukommt, so ist der Inbegriff aller umkehrbaren Beziehungen dieser Wirkungssphären der Raum, der Inbegriff aller nicht umkehrbaren die Zeit. In diesem Sinne heifst es: „Der unendlich kleinste Teil des Raumes ist immer ein Raum, etwas, das Kontinuität hat, nicht aber ein blofser Punkt oder die Grenze zwischen bestimmten Stellen im Raume; und dieses darum, weil in ihm gesetzt werden kann, und inwiefern er selbst gesetzt wird, wirklich durch die Einbildungskraft gesetzt wird, eine Kraft, die sich notwendig äufsert; ... sie kann sich aber nicht äufsern, ohne eine Sphäre ihrer Äufserung zu haben."[3]) „Innere Kräfte im Nicht-Ich wirken mit absoluter Freiheit, erfüllen ihre Wirkungssphäre, fallen zufällig in einem Punkte zusammen und schliefsen dadurch gegenseitig, unbeschadet der Freiheit beider, sich aus von ihrer Wirkungssphäre, oder wie wir jetzt wissen, aus ihren Räumen."[4]) Für die Zeit heifst es: „... Und so bekommen wir eine Reihe Punkte, als synthetische Vereinigungspunkte

---

[1]) „Grundrifs des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre". Jena und Leipzig bei Christian Ernst Gabler 1795 S. 94f. Sämtl. W. I S. 401.

[2]) Grundlage Orig. S. 323. Sämtl. W. I S. 318.

[3]) Grundrifs Orig. S. 94. Sämtl. W. I S. 400/01.

[4]) Grundrifs Orig. S. 99. Sämtl. W. I S. 405.

einer Wirksamkeit des Ich und des Nicht-Ich in der Anschauung, wo jeder von einem bestimmten anderen abhängig ist, der umgekehrt von ihm nicht wieder abhängt, und jeder einen bestimmten anderen hat, der von ihm abhängig ist, ohne dafs er selbst hinwiederum von ihm abhänge; kurz eine Zeitreihe."[1])

Folgende Bemerkung aus der Grundlage ist geeignet, unser Verständnis des gesuchten psychologischen Zusammenhanges weiter zu führen: „Er (der Bestimmungstrieb) verlangt Bestimmtheit, vollkommene Totalität und Ganzheit, welche lediglich in diesem Merkmale besteht (dafs etwas Bestimmtes und Bestimmendes zugleich, oder durch sich selbst bestimmt sei). Was, inwiefern es Bestimmtes ist, nicht auch zugleich das Bestimmende ist, ist insofern Bewirktes, und dieses Bewirkte wird, als etwas Fremdartiges, vom Dinge ausgeschlossen, durch die Grenze, welche die Reflexion zieht, abgesondert und aus etwas anderem erklärt. Was, inwiefern es bestimmend ist, nicht zugleich das Bestimmte ist, ist insofern Ursache, und das Bestimmen wird auf etwas anderes bezogen, und dadurch aus der dem Dinge durch die Reflexion gesetzten Sphäre ausgeschlossen. Nur, inwiefern das Ding mit sich selbst in Wechselwirkung steht, ist es ein Ding, und dasselbe Ding. Dieses Merkmal wird durch den Bestimmungstrieb aus dem Ich heraus übertragen auf die Dinge."[2])

In analoger Weise also, so dürfen wir, im Sinne Fichtes konstruierend, fortfahren, wie auf einer früheren Entwicklungsstufe, nämlich der Auffassung der durch das Gefühl bereits gegebenen Realität als eines Einfachen, Bestimmten, die Wechselwirkung des Dinges mit sich selbst durch den Bestimmungstrieb aus dem Ich heraus übertragen wird auf die Dinge, haben wir auf der Stufe der Entwicklung der raumzeitlichen Beziehungen anzunehmen, dafs auch die „sich ausschliefsenden" kausalen Beziehungen durch den Bestimmungstrieb aus dem Ich heraus auf die Dinge übertragen werden. Diese Handlung des Ich ist damit, hier ebenso wie dort, zunächst nur für einen „möglichen Aufsenbeobachter" beschrieben. Aber sie hat weiterhin als eine

[1]) Grundrifs Orig. S. 104f. Sämtl. W. I S. 408/09.
[2]) Grundlage Orig. S. 315f. Sämtl. W. I S. 311.

unbewufste Bedingung für das aus ihr resultierende bewufste Produkt zu gelten, vom Standpunkte unserer psychologisch eingestellten Betrachtung aus gesehen; denn es gilt allgemein: „Inwiefern das Ich reflektiert, reflektiert es nicht über dieses Reflektieren selbst; es kann nicht zugleich auf das Objekt handeln und auf dieses sein Handeln handeln; es wird demnach der aufgezeigten Tätigkeit sich nicht bewufst, sondern vergifst sich selbst gänzlich und verliert sich im Objekt derselben“.[1]) Das bedeutet also hier, dafs das Ich die Elemente des Mannigfaltigen des sinnlichen Stoffes als wechselseitig oder einseitig kausal bestimmt, d. i. als räumlich und zeitlich aufeinander bezogen auffafst.

Überblicken wir nun auch den Entwicklungsgang, den der menschliche Geist nach der Darstellung der Grundlage des praktischen Wissens nimmt, so haben wir zu sagen: Die genetisch betrachtet erste Bewufstseinstatsache ist das „Gefühl des Zwanges“. Es führt zur Anschauung des Realen als des gegebenen Stoffes. Unter dem Antrieb des „Sehnens“ wird das Mannigfaltige dieses Stoffes bestimmt, sowohl nach der relativen Einfachheit seiner Elemente hin als nach dem Unterscheidenden der Elemente untereinander, hier sowohl ihrer Qualität nach, als auch nach ihren kausalen und damit raumzeitlichen Beziehungen.

Dieses Ergebnis unserer Prüfung der psychologischen Voraussetzungen der Deduktionen Fichtes findet auch im „Grundrifs des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre“ kaum eine Bereicherung. Einiges aus demselben, das dem Zweck unserer Untersuchung dient, sei noch angeführt.

Eine Schwierigkeit für das Verständnis des Zusammenhanges zwischen Grundrifs und Grundlage bereitet der eigentümliche Gebrauch des Wortes Empfindung im Grundrifs. Empfindung ist hier „die Beziehung der im Widerstreite befindlichen Tätigkeit auf das Ich“.[2]) Diese „Beziehung heifst Empfindung, gleichsam Insichfindung. Nur das Fremdartige wird gefunden ... Die aufgehobene vernichtete Tätigkeit des Ich ist das Empfundene“.[3]) Vergegenwärtigen wir uns, dafs

---

[1]) Grundrifs Orig. S. 45. Sämtl. W. I S. 364.
[2]) Grundrifs Orig. S. 10. Sämtl. W. I S. 338.
[3]) Grundrifs Orig. S. 11. Sämtl. W. I S. 339.

die Tätigkeit des Empfindens hier eine solche des beziehenden, also spontan tätigen Ich ist, und dafs das Empfundene, da das Ich sich seiner Tätigkeit des Empfindens nicht unmittelbar im Empfinden bewufst ist, vom Ich dem Nicht-Ich zugeschrieben wird, so kommen wir zu dem, zwar paradox klingenden Ergebnis, dafs das Empfinden im „Grundrisse“ analog ist dem „Verstande“ in der „Grundlage“. So verstehen wir den Hinweis in der Ableitung der Empfindung auf die Grundlage, der lautet: „Es wurde schon in der Grundlage erinnert, dafs wenn der Widerstreit je im Ich gesetzt werden und aus demselben etwas weiteres folgen solle, durch das blofse Setzen der Widerstreit, als solcher, das Schweben der Einbildungskraft zwischen den Entgegengesetzten, aufhören, dennoch aber die Spur desselben, als ein etwas, als ein möglicher Stoff, übrig bleiben müsse“,[1]) eben das also, als dessen „Behälter“ in der Grundlage der Verstand genannt wird. Das Paradoxklingende wird unserem Verständnis näher gebracht durch eine Bemerkung aus der Grundlage. Dort heifst es: „Ein Gefühl wird durch ideale Tätigkeit gesetzt. Dies läfst sich nur folgendermafsen denken: Das Ich reflektiert ohne alles Selbstbewufstsein über eine Beschränkung seines Triebes. Daraus entsteht zuvörderst ein Selbstgefühl. Es reflektiert wieder über diese Reflexion, oder setzt sich in derselben als das Bestimmte und Bestimmende zugleich. Dadurch wird nun das Fühlen selbst eine ideale Handlung, indem die ideale Tätigkeit darauf übertragen wird. Das Ich fühlt, oder richtiger, empfindet etwas, den Stoff, eine Reflexion . . . durch welche ‚X‘ erst Objekt wird. Durch die Reflexion über das Gefühl wird dasselbe Empfindung.“[2]) Auch hier also tritt die Empfindung als eine Stufe spontaner Reflexion auf. Nur ist sie hier im Hinblick auf das praktische Vermögen des Ich, das Gefühl gekennzeichnet, während sie im Grundrifs nach ihrer Beziehung zu dem theoretischen Vermögen, der schwebenden Einbildungskraft bestimmt wird.

Es liegt deshalb nahe so zu interpretieren, dafs Empfindung im weitesten Sinne bei Fichte der Inbegriff der durch den Verstand vollzogenen Anschauung des Realen ist.

---

[1]) Grundrifs S. 7. Sämtl. W. I S. 335/36.
[2]) Grundlage S. 332. Sämtl. W. I S. 323.

Damit stimmt überein eine Bemerkung, die sich in der „Zweiten Einleitung in der Wissenschaftslehre" aus dem Jahre 1797 findet, und die lautet: „Aus der Möglichkeit des Ich ist die Notwendigkeit einer Beschränktheit desselben überhaupt abgeleitet worden. Die Bestimmtheit derselben aber kann daher nicht abgeleitet werden ... Diese Bestimmtheit erscheint als das absolut Zufällige und liefert das blofs Empirische unserer Erkenntnis, ... Diese meine Beschränktheit in ihrer Bestimmtheit offenbart sich in Beschränkung meines praktischen Vermögens ... und die unmittelbare Wahrnehmung derselben ist ein Gefühl, so nenne ich es lieber, als Kant Empfindung. Empfindung wird erst durch die Beziehung auf einen Gegenstand vermittelst des Denkens: das Gefühl des Süfsen, Roten, Kalten und dgl."[1])

Vom Standpunkt dieser Interpretation aus erweist sich leicht, dafs die Ausdrücke Anschauen und Intelligenz im Grundrifs in einem engeren Sinne gebraucht werden als in der Grundlage. Es würde hier zu weit führen, darauf im Einzelnen einzugehen. Unsere Interpretation des Ausdrucks Empfindung, wie er in den bisher besprochenen Werken Fichtes auftritt, führt uns zu einer Beantwortung der Frage nach der Stelle, die die spezifischen Sinnesempfindungen in seinem System einnehmen. Ist die Empfindung das auf einen Gegenstand bezogene Gefühl, so fliefst daraus, dafs das, was landläufig als die spezifischen Unterschiede der Sinnesempfindungen bezeichnet wird, bei Fichte in den Unterschieden der Gefühle gegeben ist. Die spezifischen Unterschiede der Gefühle aber werden in seinem System nicht deduziert, vielmehr lediglich eine Mannigfaltigkeit der Gefühle. In diese fliefsen ihre spezifischen Unterschiede unbesehen mit ein. Folgende Bemerkung zeigt dies im besonderen: „Der Bestimmungstrieb hat demnach, so gewifs das Ich Ich ist, keine Kausalität. Davon aber kann, ebensowenig wie oben beim Streben überhaupt, der Grund nicht in ihm selbst liegen; denn dann wäre er kein Trieb: mithin in einem Gegentriebe des Nicht-Ich, sich selbst zu bestimmen, in einer Wirksamkeit desselben, die völlig unabhängig von dem Ich und seinem Triebe ist, ihren Weg

[1]) Sämtl. W. I S. 489f.

geht, und nach ihren Gesetzen sich richtet, wie dieser sich nach den seinigen richtet.

Ist demnach ein Objekt, und sind Bestimmungen desselben an sich, d. i. durch die eigene innere Wirksamkeit der Natur hervorgebrachte ... ist ferner die ideale (anschauende) Tätigkeit des Ich durch den Trieb hinausgetrieben, ... so wird und muſs das Ich das Objekt bestimmen. Es wird in dieser Bestimmung durch den Trieb geleitet, und geht darauf aus, es nach ihm zu bestimmen. Es steht aber zugleich unter der Einwirkung des Nicht-Ich, und wird durch dasselbe, durch die wirkliche Beschaffenheit des Dinges begrenzt, dasselbe in höherem oder niederem Grade nicht nach dem Triebe bestimmen zu können.

Durch diese Beschränkung des Triebes wird das Ich begrenzt; es entsteht, wie bei jeder Begrenzung des Strebens und auf die gleiche Art ein Gefühl, welches hier ein Gefühl der Begrenzung des Ich, nicht durch den Stoff, sondern durch die Beschaffenheit des Stoffes ist."[1])

Diese Ausführungen sind verständlich, wenn einer Mehrheit von Gefühlen eine Mehrheit von Anstöſsen des Nicht-Ich korrespondierend angenommen wird, wenngleich auch diese Folgerung von Fichte nicht ausdrücklich gezogen wird. Unverständlich aber sind sie, insofern infolgedessen die Anstöſse des Nicht-Ich spezifisch voneinander verschieden sein müſsten; diese Forderung müſste aber erfüllt sein, wenn das Ich die ihnen entsprechenden spezifischen Unterschiede der Gefühle setzen soll.

Sehen wir von dieser Schwierigkeit innerhalb des Gedankenganges Fichtes ab, so können wir aus dem bisher Dargestellten folgenden Schluſs ziehen: Auch bei Fichte ist die empirische Anschauung nicht sensual, sondern intellektual. Alles dasjenige ist in ihr Produkt des Intellektes im weiteren Sinne, was in ihr mehr enthalten ist als die bloſsen Gefühle.

Eine etwas mehr auf das empirische Bewuſstsein abgestimmte Ausprägung der Gedanken Fichtes über den Bestand und das Zustandekommen der Wahrnehmung findet sich in einem späteren Werke, den „Tatsachen des Bewuſstseins".

---

[1]) Grundlage S. 312/13. Sämtl. W. I S. 308/09.

Dort heifst es von dem Bewufstsein der Wahrnehmung: „Es findet in demselben sich folgendes: Erstens eine Affektion des äufseren Sinnes, welche durch folgende Merkmale ausgesprochen wird: Rot, helltönend, bitter, kalt usw. . . . . Zweitens Ausdehnung im Raume.“[1]) Aber „es wird in unmittelbarer Vereinigung mit dem, was in aller äufseren Wahrnehmung wir als Anschauen erkannt haben, auch noch gedacht, und durch dieses Denken eben und durch die unabtrennliche Vereinigung dieses Denkens mit der Anschauung zu einem innig verschmolzenen Lebensmomente des Anschauenden wird das, was eigentlich in ihm wäre [Sinnesempfindung und Anschauung des Raumes] zu einem etwas aufser ihm, zu einem Objekte.“[2]) Mit Beziehung auf das praktische Vermögen heifst es ferner: „Wir betrachteten das, was wir früher äufsere Wahrnehmung nannten, in seiner eigenen Dreifachheit als ein für sich Bestehendes und Abgesondertes. Hier finden wir es selbst als ein blofses Glied eines gröfseren organischen Ganzen, des Bewufstseins. Die synthetische Periode nämlich . . . . besteht aus folgenden drei Hauptbestandteilen: 1. aus einem Gefühle, des Triebes nämlich, 2. aus einer Anschauung, des realen Vermögens nämlich, des Vermögens einer Kausalität in der Sphäre des Seins (d. i. des Vermögens, durch eine Reihe von Bedingungen hierdurch in der Zeit zum beabsichtigten Ziele fortzuschreiten,[3]) kurz das Zeitbewufstsein), 3. aus einem Bilde des Widerstandes. Da dieses Bild entworfen wird durch die freie und absolut produktive Einbildungskraft, zwar ohne Bewufstsein der Freiheit, so können wir das ganze Geschäft in diesem Bilden sehr füglich nennen ein Denken, indem durch die veränderte Ansicht selbst dasjenige, was früher uns als Affektion durch den Sinn und als Anschauung erschien, mit in dieselbe Sphäre fällt.“[4]) Das Bild des Widerstandes im besonderen enthält Ausdehnung, Materie, die sich als

---

[1]) Johann Gottlieb Fichte, Die Tatsachen des Bewufstseins, Vorlesungen, gehalten an der Universität zu Berlin im Winterhalbjahr 1810—11. Stuttgart und Tübingen in der Cottaischen Buchhandlung 1817 S. 6/7. Sämtl. W. I S. 542/43.

[2]) Die Tatsachen des Bewufstseins, Orig. S. 11/12. Sämtl. W. II S. 546.

[3]) Die Tatsachen des Bewufstseins, Orig. S. 66. Sämtl. W. II S. 585.

[4]) Die Tatsachen des Bewufstseins, Orig. S. 72. Sämtl. W. II S. 589.

Undurchsichtigkeit und Undurchdringlichkeit darstellt, und Qualität.[1]) Über die Bestimmung dieses Bildes des Widerstandes als einer Funktion des Denkens heifst es weiter: „Wir haben die äufsere Wahrnehmung überhaupt genannt ein Denken; früher haben wir gesagt, sie sei eine Produktion durch absolute Bildungskraft. Inwiefern es uns nun mit beiden rechter Ernst ist, wie es denn allerdings ist, so ist uns alles Denken produzierend durch absolute Bildungskraft, und umgekehrt .... Oben beschrieben wir das Denken als ein Herausgehen aus dem inneren und unmittelbaren Bewufstsein. Das Innere aber ist Gefühl und Anschauung, beides als unmittelbares Sein der Freiheit und so unmittelbares Bewufstsein. Aus diesem wird durch Denken herausgegangen ... Da dies aber ein Herausgehen aus dem unmittelbaren Bewufstsein ist, so mufs es sein ein Bilden, und zwar ein absolutes Bilden, ein reines Erschaffen eines neuen Bewufstseins ... Hier insbesondere wird gedacht ein Widerstand gegen die produktive Einbildungskraft, oder das Denken selbst in seiner allgemeinsten Form; also es liegt hier das absolut erste Denken. Die produktive Einbildungskraft produziert sich selbst, es versteht sich im Bilde, und bildet dieser also produzierten einen Widerstand. Dies ist mit kurzem die hier vorkommende Funktion des Denkens, oder der absoluten Bildungskraft."[2])

Hier also tritt als erste Handlung des Denkens in der Anschauung das Denken eines Widerstandes aufser uns auf. Auch hier überläfst es Fichte dem mühsam suchenden Leser, einen Anknüpfungspunkt dieser Wendung des Gedankens an frühere Darstellungen zu finden. In der „Grundlage" begegneten wir schon dem Gedanken: „Das Objekt wird gedacht als Ursache von einem Leiden im Anschauenden als seinem Effekt."[3]) Dieses Denken des Objekts als einer Ursache tritt aber hier, wie oben ausgeführt wurde, nicht als die genetisch erste Handlung des Denkens, d. h. hier „der Bestimmung eines

---

[1]) Die Tatsachen des Bewufstseins, Orig. S. 70. Sämtl. W. II S. 587.

[2]) Die Tatsachen des Bewufstseins, Orig. S. 78f. Sämtl. W. II S. 593/94. Die letzte Sperrung findet sich nicht im Originaltext.

[3]) Grundlage Orig. S. 215. Sämtl. W. I S. 241.

fixierten Produkts der Einbildungskraft im Verstande"[1]) auf, sondern es gehen noch zwei Stufen vorher, nämlich erstens die Bestimmung dieses Produktes als unter einer Bedingung überhaupt, und zweitens als unter einer notwendigen Bedingung stehend; an dritter Stelle erst wird es als ursächliche Bedingung erfaſst. Diese Ausführungen widersprechen den in den „Tatsachen des Bewuſstseins" gegebenen dann nicht, wenn wir hier den Ausdruck „das erste Denken" in dem weiteren Sinne nehmen, daſs es jene Vorstufen mitenthalte. Ja sogar dürfen wir noch einen Schritt weiter gehen und auch „das Fixieren eines Produktes der Einbildungskraft im Verstande", das in der Grundlage des theoretischen Wissens die genetisch erste Quelle des Bewuſstseins von etwas Realem ist, mit hineinziehen; denn auch dieses ist ein Akt der Spontaneität. In gleicher Weise haben wir in der Grundlage des praktischen Wissens schon die Reflexion auf das „Gefühl des Nichtkönnens", durch die der „Glaube an die Realität" eines Dinges auſser uns entsteht, weil auch sie spontan erfolgt, mit in das Denken hineinzunehmen. Wir dürfen das auch deshalb, weil sich nirgends in den „Tatsachen des Bewuſstseins" ein Anlaſs bietet, die Voraussetzungen der früheren Darstellungen fallen zu lassen. Wir gewinnen vielmehr den Eindruck, daſs die „Tatsachen des Bewuſstseins" nur eine im Hinblick auf das, was für den „allgemeinen Menschenverstand" von Bedeutung ist, komprimierte Darstellung dessen enthalte, was in weitläufigerer Weise in den früheren Werken dargelegt wurde. In diesem Sinne heiſst es z. B.: „Der Ausdruck (äuſsere Gegenstände) wird hier ganz so gebraucht, wie der allgemeine Menschenverstand ihn nimmt, Gegenstände, welche als auſser uns im Raume befindlich wahrgenommen werden."[2]) Derjenige Leser der „Tatsachen des Bewuſstseins" aber, der auf einen Vergleich mit den Gedankengängen der früheren Abhandlungen Fichtes nicht eingestellt ist, gewinnt leicht den Eindruck, daſs nach Fichte die an sich subjektiven Sinnesempfindungen dadurch den Charakter der Objektivität gewinnen, daſs sie unmittelbar auf eine Ursache im Nicht-Ich bezogen werden.

---

[1]) Grundlage Orig. S. 214. Sämtl. W. I S. 240.

[2]) Die Tatsachen des Bewuſstseins, Orig. S. 6. Sämtl. W. II S. 542.

Das aber ist im Prinzip derselbe Gedanke, der bei Schopenhauer die Intellektualität der empirischen Anschauung begründet. Ja, auch die „Grundlage" enthält einen diesem Gedanken Schopenhauers nahe verwandten Gedanken, nämlich in dem „Glauben" an die Realität desjenigen im Nicht-Ich, worauf „das Gefühl des Zwanges, des Nichtkönnens" bezogen wird. Auch hierin zeigt sich eine ursprünglich kausale Deutung des aufser uns Wirklichen, das allerdings nur erst gefühlsmäfsig, noch nicht vorstellungsmäfsig erfafst wird. Es sei noch angemerkt, dafs auch in dem Manuskript Schopenhauers zu der Vorlesung Fichtes „Über die Tatsachen des Bewufstseins" aus dem Winter 1811—1812 sich einige Stellen finden, die auf den erwähnten verwandten Gedanken hinzielen. Es heifst hier: „Das reale Handeln ist wie die Reproduktion in der Anschauung. Wie die Reproduktion ein ideales Zusammensetzen, Trennen und Vereinigen des im Raum gegebenen Mannigfaltigen ist, so ist das Handeln dies alles real: bringt wie jene die Dinge in eine neue Ordnung. Dabei wird vorausgesetzt, das Ich könne in den Raum eindringen. Das Ich in seiner Wirksamkeit kann nur das ordnen, was in der Wahrnehmung gegeben ist, und das ist die Materie: diese ist die Ausgedehntheit der Qualität. Zu diesen ihren beiden Bestandteilen (Ausgedehntheit und Qualität), die die reproduzierten Bilder auch, wiewohl von der Qualität nur den Begriff, haben, kommt als von diesen sie unterscheidendes Merkmal, ihr absolutes Bestehen der Freiheit des Ich gegenüber,[1]) d. h. ihre Unvertilgbarkeit: Die Materie ist absolut gegeben, es kann keine Materie im Weltall vertilgt, noch welche hinzugetan werden. Das Ich kann sie nur trennen und vereinen. Gegen das Bestreben des Ich dies zu tun, in sie einzudringen, zieht sich die Materie zusammen und darum (?!)[2]) ist Materie so weit als die Wahrnehmung reicht. Durch den Konflikt des Ich gegen die widerstehende Materie entsteht die Zeit. Der Widerstand der Materie gegen die trennende Kraft des Ich ist die Kohäsion: Schwere ist nur eine Erscheinung derselben, ist Widerstand gegen Bewegung überhaupt: Kohäsion

---

[1]) Diese Stelle ist im Originaltext nicht unterstrichen.
[2]) Auch im Originaltext sind diese Zeichen vorhanden.

ist der Grund derselben. Beide sind apriorische Anschauungsformen der Materie, und enthalten garnichts Empirisches."[1])

„Das Handeln wird angeschaut nicht ohne ein ihm Widerstehendes: dies ist aber eben die Wahrnehmungswelt: diese ist also Form einer Ersichtlichkeit des Seins. Alles ist also nur Anschauungsform der Grundanschauung des Handelns."[2])

Es erhebt sich da die Frage, ob die Lehre Fichtes als eine unmittelbare historische Voraussetzung für die Lehre Schopenhauers anzusehen sei. Ein äufserer Grund läfst dies von vornherein wahrscheinlich werden, der nämlich, dafs Schopenhauer im Wintersemester 1811/12 in Berlin eben die Vorlesung Fichtes über die Tatsachen des Bewufstseins hörte, die im Wesentlichen, wie aus dem Manuskript Schopenhauers zu dieser Vorlesung zu erkennen ist, mit der im Winter 1810/11 gehaltenen und im Jahre 1817 veröffentlichten Vorlesung Fichtes über denselben Gegenstand übereinstimmt. Auch die „Grundlage" war Schopenhauer bekannt. Die Annahme einer Abhängigkeit aber bedarf einer wesentlichen Einschränkung. Fürs Erste fanden wir im Prinzip schon bei Kant und in speziellen Punkten schon bei G. E. Schulze die Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung angelegt, und es wurde uns begreiflich, wie von hier aus Schopenhauers Gedankenentwicklung ihren Anfang nehmen konnte. Sodann ist in der ersten Auflage des Satzes vom Grunde vom Jahre 1813 trotz der Kenntnis der Lehre Fichtes der Gedanke der Intellektualität der empirischen Anschauung zwar schon angelegt, aber noch nicht in der spezifischen Form der späteren Lehre Schopenhauers ausgeprägt. Denn in jener Erstlingsschrift Schopenhauers bleiben der Kausalität die Realität und die anderen Kategorien Kants noch gleichgeordnet. Die spätere Fassung des Gedankens der Intellektualität der Anschauung, derzufolge die Realität der Wahr-

[1]) Arthur Schopenhauers Nachlafs Nr. 6, Über die Tatsachen des Bewufstseins, und die Wissenschaftslehre bey Fichte im Winter 1811—1812. F. 7. Die gesperrten Stellen sind aufser der einen, von der es oben angemerkt ist, im Originaltext unterstrichen. Die Unterstreichungen von „Kohäsion" an sind mit Bleistift ausgeführt und deshalb wahrscheinlich späteren Datums als die Niederschrift des Manuskriptes.

[2]) Ebenda F. 9.

nehmung lediglich kausal zu deuten ist, ist es aber erst, die dem erwähnten Gedanken Fichtes in den „Tatsachen des Bewufstseins“ verwandt ist. Eine unmittelbare Übernahme dieses Gedankens Fichtes durch Schopenhauer scheint demnach ausgeschlossen. Die Entwicklung der Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung von der ersten Auflage des Satzes vom Grunde zur ersten Auflage der Welt als Wille und Vorstellung hin fanden wir aber aus immanenten Gründen heraus verständlich. Dazu kommt ferner, dafs die ganze Gedankenrichtung Schopenhauers in der Lehre von der empirischen Anschauung eine so durchaus anders gerichtete, weil psychophysiologisch orientierte, ist, dafs ihm das Interesse an den Deduktionen Fichtes völlig fernliegt. Aus diesen Gründen mufs, auch wenn ein anregender Einflufs von Seiten Fichtes angenommen werden darf, die Gedankenführung Schopenhauers als selbständige bezeichnet werden. Die Selbständigkeit der Gedankenführung Schopenhauers gegenüber der Fichtes zeigt sich auch in der Lehre von der Materie. Die zitierte Stelle aus dem Manuskript Schopenhauers zu Fichtes Vorlesungen enthält zwar im wesentlichen schon die kausale Deutung der Materie, jedoch als Deduktion aus der Lehre Fichtes von dem frei strebenden Ich und insofern mit einer für Schopenhauer unannehmbaren Begründung. Die Ableitung der Materie aber aus der Vereinigung von Raum und Zeit durch die Kausalität ist Schopenhauer durchaus eigentümlich. Die prinzipielle Fassung des Begriffs Materie, die wir bei Schopenhauer antreffen, finden wir bei Fichte nicht. Anderseits hat die Ableitung des Raumes und der Zeit aus den Beziehungen der Kräftesphären zueinander bei Schopenhauer kein Analogon. Auch liegen die feinen und wie es scheint auch auf Selbstbeobachtung beruhenden Unterscheidungen, die Fichte, in moderner Wendung gesprochen, für die Bewufstseinsstufen[1]) des Wahrnehmens macht, das Fühlen eines Zwanges, das Glauben an etwas Reales, das Sehnen, dieses zu bestimmen, das Erfassen desselben als eines Einfachen, fernerhin eines Unterschiedenen bis hin zur raumzeitlichen Beziehung des Mannigfaltigen, Schopenhauer völlig fern.

---

[1]) Vgl. Ernst Westphal, Über Haupt- und Nebenaufgaben bei Reaktionsversuchen. Archiv für die gesamte Psychologie. XXI. Band. S. 219 f.

Wir dürfen auf Grund des Dargelegten den Schlufs ziehen, dafs Kant die gemeinsame historische Basis beider ist, und dafs beide von ihm aus auf getrennten Wegen zu z. T. formal übereinstimmenden Ergebnissen gelangt sind.

Die Beziehungen der Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung zur Lehre Thomas Reids.

Nicht so sehr der prinzipielle Gehalt der Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung, als vielmehr die methodische Richtung, die Schopenhauer, darin über Kant sowohl als auch die auf ihn folgenden Metaphysiker hinausgehend, zu einer psychologisch gegliederten Schilderung des Bestandes und des Zustandekommens der empirischen Anschauung führt, lassen ihn einer Gruppe von Philosophen verwandt erscheinen, die auf anderer historischer Grundlage fufsend, und auf anderen Wegen ähnlich gerichtete Untersuchungen unternommen haben. Es sind Thomas Reid und die an ihn anknüpfenden Philosophen, eine Gruppe von Denkern, deren Lehren in England und Frankreich als Spiritualismus bezeichnet zu werden pflegt, die W. Dilthey[1]) als Philosophie der Freiheit oder der Subjektivität charakterisiert, und die nach der ihnen gemeinsamen Methode ihres Denkens wohl nicht unpassend als phychologisierende Erkenntnistheorie gekennzeichnet werden darf. Thomas Reid, der Vater dieser Geistesrichtung, ist es, der zur Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung in unmittelbare historische Beziehung gesetzt werden kann, nicht zwar so, als ob er für die Konzeption ihrer Grundgedanken, aber doch so, dafs er für die Ausgestaltung derselben von einem gewissen Einflufs geworden ist.

Wir fanden, dafs die Intellektualität der empirischen Anschauung, insbesondere die Funktion, die der Kausalität in

---

[1]) Wilhelm Dilthey, Jahresbericht über die nachkantische Philosophie. Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. XI S. 551.

derselben zukommt, im Prinzip schon bei Kant vorliegt. Die Unmittelbarkeit der kausalen Deutung der Sinnesempfindungen fanden wir bei Schulze angelegt, in gewissem Sinne auch bei Fichte. Nicht die kausale Deutung der Sinnesempfindungen, aber ihre unmittelbare Erkenntnis als realen Dingen zugehörig, ist angelegt auch in der Lehre von Thomas Reid, auf den Schopenhauer selbst als historische Voraussetzung hinweist.

Thomas Reid ist zuerst genannt in der „Theoria colorum physiologica" 1830,[1]) mit der Abhandlung „Inquiry into the human mind". Sachliche Gründe sprechen dafür, daſs er Schopenhauer in seiner ersten Schaffensperiode noch nicht bekannt war, obgleich diese Schrift Reids bereits in Erasmus Darwins „Zoonomia" Bd. I Abschn. 16 Kap. 7 erwähnt wird, deren Kenntnis schon in die erste Entwicklungsperiode Schopenhauers fällt. Die genannte Schrift Reids ist ferner zitiert in „Welt als Wille und Vorstellung" Bd. II, und zwar schon in der ersten Auflage vom Jahre 1844.[2]) Auſserdem ist von Reid noch genannt: „Essays on the powers of human mind", gleichfalls schon in der ersten Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung" Bd. II.[3])

Von Reid sagt Schopenhauer folgendes: „Von der Unzulänglichkeit der Sinne zur Hervorbringung der objektiven Anschauung der Dinge, wie auch vom nichtempirischen Ursprung der Anschauung des Raumes und der Zeit erhält man als Bestätigung der kantischen Wahrheiten, auf negativem Wege eine sehr gründliche Überzeugung durch Thomas Reids vortreffliches Buch: Inquiry into the human mind, 1st edition 1764, 6th edition 1810. Dieser widerlegt die Lockesche Lehre, daſs die Anschauung ein Produkt der Sinne sei, indem er gründlich und scharfsinnig dartut, daſs sämtliche Sinnesempfindungen nicht die mindeste Ähnlichkeit haben mit der anschaulich erkannten Welt, besonders aber die fünf primären Qualitäten Lockes (Ausdehnung, Gestalt, Solidität, Bewegung, Zahl) durchaus von keiner Sinnesempfindung uns geliefert werden können. Er gibt sonach die Frage nach der Entstehungsart und dem Ursprung der Anschauung als völlig unlösbar auf. So liefert er, obwohl mit Kanten völlig unbekannt, gleichsam nach der

---

[1]) VI, 123.
[2]) II, 30. [3]) II, 78.

regula falsi einen gründlichen Beweis für die (eigentlich von mir, infolge der kantischen Lehre, zuerst dargelegte) Intellektualität der Anschauung und für den von Kant entdeckten apriorischen Ursprung der Grundbestandteile derselben, also des Raumes, der Zeit und der Kausalität, aus welchen jene Lockeschen primären Eigenschaften allererst hervorgehen, mittelst ihrer aber leicht zu konstruieren sind.“[1])

In der Tat findet sich bei Reid ein der Lehre Schopenhauers analoger Gedanke. Zu den zwölf ursprünglichen Urteilen des common sense gehört u. a., „dafs diejenigen Dinge wirklich existieren, welche wir deutlich mit unseren Sinnen wahrnehmen und das sind, als was wir sie wahrnehmen.“[2]) Sehen wir von letzterer Wendung, die für unseren Vergleich nicht in Betracht kommt, ab, so findet der Gedanke noch folgende Spezialisierung: „Wenn wir auf die Sensation an und für sich selbst acht geben, und sie von anderen trennen, die in der Einbildungskraft damit verbunden sind: so erhellt es, dafs sie etwas ist, das keine Existenz als in einem empfindenden Wesen haben kann, etwas, das nicht von dem Aktus der Seele, vermöge welchen es gefühlt wird, verschieden ist.“ Aber: „Perzeption, so wie wir dieses Wort hier nehmen, hat immer einen von einem Aktus der Seele, wodurch die Sache wahrgenommen wird, unterschiedenen Gegenstand ... Ich weifs, dafs die Wahrnehmung eines Gegenstandes sowohl eine Vorstellung von seiner Form als einen Glauben an seine gegenwärtige Existenz in sich fafst. Und überdem ist mir bekannt, dafs dieser Glaube nicht die Wirkung von Beweisen und Vernunftschlüssen, sondern die unmittelbare Wirkung meiner Beschaffenheit ist.“[3]) „Hätten wir von der Struktur der sinnlichen Organe so genaue Kenntnisse, um entdecken zu können, welche Wirkung auf sie von äufseren Gegenständen gemacht wird, so würde diese Kenntnis nichts zu unserer Wahrnehmung des Gegenstandes beitragen; denn diejenigen, die nicht das Mindeste von der Art und Weise wie wir wahrnehmen, verstehen, nehmen eben so deutlich wahr

[1]) II, 30f.

[2]) The works of Thomas Reid. Pref. by Sir William Hamilton Vol. I 6. Edition. Edinburgh 1863. p. 445. Essays on the intellectual powers of man.

[3]) A. a. O. Vol. I p. 183 (Inquiry into the human mind).

als die gröfsten Adepten. Es ist nötig, dafs der Eindruck auf unsere Organe gemacht werde, aber es ist nicht nötig, dafs man das Wie hiervon wisse. Die Natur leitet diesen Teil des Ganges der Wahrnehmung ohne unser Bewufstsein, und ohne unsern Beitritt.

Aber des nächsten Schrittes bei diesem Gange der Natur, der Sensation der Seele, können wir uns nicht unbewufst sein; sie folgt immer, unmittelbar auf den auf den Körper gemachten Eindruck. Es ist für eine Sensation wesentlich, dafs sie gefühlt werde, und sie kann nichts mehr sein, als was wir fühlen, dafs sie ist. ... Aber, wie werden die Sensationen der Seele durch Eindrücke auf den Körper hervorgebracht? Hierüber sind wir schlechterdings in der Unwissenheit, da wir kein Mittel haben, zu wissen, wie der Körper auf die Seele oder die Seele auf den Körper wirkt. Wenn wir die Natur und die Eigenschaften beider erwägen, so scheinen sie so verschieden und so ungleich zu sein, dafs wir kein Werkzeug zu erdenken vermögen, vermittelst dessen die eine zu dem andern gleichsam gelangen könne. Ein tiefer und finsterer Abgrund liegt zwischen ihnen, über welchen unser Verstand nicht hinüber kann, und die Art und Weise ihrer Korrespondenz und ihres Verkehrs miteinander ist uns schlechterdings unbekannt ... Wer weifs, ob ihre Verknüpfung nicht ganz willkürlich und blofs der Wille unsers Urhebers ist? ... Wie indessen auch diese Dinge sein mögen, so ist denn doch soviel gewifs, dafs, wenn die Natur uns nichts mehr als Eindrücke auf den Körper und ihnen entsprechende Sensationen in der Seele gegeben hätte, wir in diesem Fall blofs empfindende und nicht wahrnehmende Wesen gewesen sein würden. Wir würden nie fähig gewesen sein, uns nur eine Vorstellung von irgend einem äufseren Gegenstande zu bilden, viel weniger an die Existenz desselben zu glauben. Unsere Sensationen haben keine Ähnlichkeit mit den äufseren Gegenständen, noch vermögen wir, durch unsere Vernunft irgend eine notwendige Verknüpfung zwischen den ersteren und den letzteren zu entdecken ... Durch unbekannte Mittel wird uns die Sensation und die derselben entsprechende Perzeption inspiriert. Und weil die Seele unmittelbar von der Sensation zu der Vorstellung und dem Glauben an den Gegenstand, welchen wir wahrnehmen, auf eben dieselbe Art übergeht, wie

von dem Zeichen zu dem dadurch angezeigten Dinge, so haben wir aus diesem Grunde die Sensationen Zeichen von äufseren Gegenständen genannt." [1])

Gemeinsam also mit Schopenhauer ist Reid der Gedanke, dafs das Übergehen von der blofsen, subjektiven Empfindung zu einem gegenständlichen Bewufstsein nicht als ein Resultat des diskursiven, sondern des intuitiven Denkens anzusehen sei; denn unmittelbar gibt (suggests) uns nach Reid die Empfindung die Gewifsheit von einem ihm entsprechenden Objekt aufser uns, die deshalb als „belief" zu bezeichnen ist, in analoger Weise wie bei Schopenhauer der Verstand unmittelbar und intuitiv von der Empfindung als Wirkung zur Ursache aufser uns übergeht. Im Unterschiede von Schopenhauer ist bei Reid der Sinn dieses Überganges nicht der einer kausalen Beziehung, sondern der des Verhältnisses von Zeichen zum Bezeichneten, und es kommt demgemäfs für Reid ein unmittelbares Bewufstsein von den Wirkungen in dem Sinnesorgane nicht als notwendige Bedingung für die Perzeption eines Objektes aufser uns in Betracht.

In noch einem anderen Punkte wird Reid von Schopenhauer als mit ihm übereinstimmend genannt, in der Annahme der Apriorität des Kausalgesetzes. Er sagt: „In England hat schon Th. Reid (On the principles of contingent truths. Ess. VI c. 5) ausgesprochen, dafs die Erkenntnis des Kausalitätsverhältnisses in der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens selbst ihren Grund habe." [2]) Dieser Hinweis bezieht sich offenbar darauf, dafs Reid als letztes der Prinzipien des common sense nennt, dafs in den Erscheinungen der Natur dasjenige, „was sein wird, wahrscheinlich gleich dem sein wird, was unter ähnlichen Umständen gewesen ist", [3]) und dann fortfährt, dafs „wir diese Überzeugung haben müssen, sobald wir fähig sind, irgend etwas aus der Erfahrung zu lernen", [4]) dafs „dieses Prinzip notwendig für uns ist, bevor wir fähig sind, es durch Überlegungen zu entdecken, deshalb einen Teil unserer Konstitution ausmacht und seine Wirkungen vor dem Gebrauch der Vernunft zeigt." [5]) Dieses Prinzip ist also, so können wir

---

[1]) A. a. O. Vol. I p. 187f. (Inquiry).
[2]) II, 49.
[3]) A. a. O. Vol. I p. 451 (Essays on the intell. powers).
[4]) Ebenda. [5]) Ebenda.

sagen, auch für Reid eine im Intellekt liegende Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung. Indes bedarf die Analogie zu Schopenhauer einer gewissen Einschränkung. Nicht deutlich nämlich kommt bei Reid die Notwendigkeit des Kausalzusammenhanges, genauer seiner Geltung zum Ausdruck. Es bleibt ihm vielmehr immer noch ein gewisser Grad von bloſser Wahrscheinlichkeit anhaften, wenngleich der Glaube an das wahrscheinliche Eintretende ein Grundprinzip des common sense ist. Das geht u. a. aus folgendem Gedankengange hervor: „Alle unsere Kenntnis von der Natur auſser unsern ursprünglichen Perzeptionen, wird durch Erfahrung erlangt und besteht in der Auslegung der natürlichen Zeichen. Die Stetigkeit der Naturgesetze verknüpft das Zeichen mit dem angezeigten Dinge, und vermöge des eben erklärten natürlichen Prinzipiums verlassen wir uns auf die Fortdauer dieser Verknüpfung, welche die Natur entdeckt hat, und diesem gemäſs folgt auf die Erscheinung des Zeichens der Glaube an das angezeigte Ding. Auf dieses Prinzipium unserer Beschaffenheit gründen sich nicht allein unsere erworbenen Perzeptionen, sondern alles induktive Raisonnement und alle unsere Analogieschlüsse, und also erbitten wir uns die Erlaubnis aus, es aus Mangel eines anderen Namens das Prinzipium der Induktion nennen zu dürfen. Vermöge der Stärke dieses Prinzipiums geschieht es, daſs wir demjenigen Axiom, auf welches alle unsere Kenntnis von der Natur aufgebaut ist, daſs nämlich Wirkungen gleicher Art gleiche Ursachen haben müssen, sogleich beistimmen. Denn Wirkungen und Ursachen bedeuten in den Operationen der Natur nichts als Zeichen und die von diesen Zeichen angezeigten Dinge. Wir nehmen in keiner natürlichen Ursache eine eigentliche Kausalität oder wirkende Kraft wahr, sondern nur eine durch den Lauf der Natur zwischen derselben und dem, was wir Wirkung nennen, eingeführte Verknüpfung .... Wenn solch eine Verbindung öfters bemerkt worden ist, so stellen wir uns die Dinge als natürlich miteinander verknüpft vor, und die Erscheinung des einen führt uns ohne alles Nachdenken oder Vernunftschlüsse auf den Glauben an das andere.“ [1])

---

[1]) A. a. O. Vol. I p. 199 (Inquiry).

Nur mit der Einschränkung also, dafs bei Reid dem Kausalgesetz eine nur assertorische Gewifsheit zukomme, kann sich Schopenhauer in der Annahme der Apriorität des Kausalgesetzes auf Reid berufen.

Was wird nun, so drängt es zu fragen, der Beweggrund gewesen sein, der Schopenhauer veranlafste, gerade Th. Reid als historische Voraussetzung für seine Lehre, insbesondere von der Intellektualität der empirischen Anschauung zu nennen, wo doch die kausale Deutung der empirischen Anschauung gerade Reid nicht eigentümlich ist, während er Kant, für den sie doch, wie wir fanden, im Prinzip gilt, nicht oder doch als nicht im strengen Sinne in Frage kommend nennt? Offenbar wird er es getan haben im Hinblick auf die Unmittelbarkeit des Überganges von der blofsen Empfindung auf das ihr entsprechende Objekt, das wir als Reid, nicht aber Kant eigentümlich fanden, bei dem die kausale Bestimmung des Mannigfaltigen der Empfindungen vielmehr in der Weise eines synthetischen Urteils sich vollzieht. So wird es auch historisch verständlich, dafs Schopenhauer sich als den ersten Vertreter der Intellektualität der empirischen Anschauung im strengen Sinne ansieht; er ist in der Tat der erste, bei dem die beiden Momente der kausalen Deutung der empirischen Anschauung und der Unmittelbarkeit der Erkenntnis desselben prinzipiell betont werden.

Auf einige sinnespsychologische Berührungspunkte Schopenhauers mit Reid kommen wir zweckmäfsig erst im Zusammenhange des folgenden Abschnittes zu sprechen.

Die historischen Grundlagen der speziellen Ausgestaltung der Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung.

Im allgemeinen.

Die Konzeption der Grundgedanken Schopenhauers über die empirische Anschauung fiel in eine Zeit, in der die empirisch-psychologische Forschung in Deutschland in eine gewisse Stagnation geraten war. Das erste Viertel des 19. Jahrhunderts war so sehr von Gedanken erfüllt, die eine metaphysische

Reaktion gegen die kantische Philosophie darstellen, dafs nur noch in einer schwachen Unterströmung die Nachwirkung jener ersten Welle des erwachenden Interesses an der empirischen Psychologie sich geltend machte, die im 18. Jahrhundert den Fortschritten der Naturwissenschaft ihren mittelbaren oder unmittelbaren Ursprung zu verdanken hatte. Jenes Aufblühen empirisch-psychologischer Untersuchungen hatte vornehmlich mit der empiristischen Strömung in der Philosophie, die in England mit Hobbes einsetzte, im Zusammenhang gestanden. Unter dem Einflufs der naturwissenschaftlichen Methode eines Newton hatte sich die vorwiegend auf eine Erklärung des Zusammenhanges des psychischen Geschehens gerichtete Assoziationspsychologie, insbesondere bei Hartley, Priestley und Hume entwickelt. In Reaktion dagegen, besonders gegen letzteren, war die schottische Schule, an ihrer Spitze Thomas Reid, mehr nach einer beschreibenden Methode verfahren. Jene Richtung hatte sich in Frankreich im Sensualismus, besonders bei Condillac fortgebildet, diese im sogenannten Spiritualismus eines Maine de Biran. In Deutschland hatte sich in der Zeit der Aufklärung eine zwar vorwiegend rationalistisch gerichtete Psychologie entfaltet, es waren aber auch selbständige Ansätze zu einer empirischen Psychologie vorhanden, und zwar neben einer nur unbedeutsamen Unterströmung assoziationspsychologischer Gedanken, vornehmlich in der nach der beschreibenden Methode verfahrenden, unabhängig von Reid entstandenen sogenannten „Erfahrungsseelenlehre", die sich späterhin zur „Vermögenstheorie" fortbildete, dann aber, zum Teil in Reaktion gegen letztere, aber doch als Erfahrungsseelenlehre im Prinzip bestehen bleibend, in Tetens einen bedeutenden Vertreter fand. Auch Kant bewegt sich mit einigen seiner Gedanken in dieser Richtung, und zwar nicht allein mit seiner Annahme gewisser Vermögen des Gemütes, sondern auch mit manchen psychologischen Einsichten, z. B. der Unterscheidung von Apprehension, Reproduktion und Rekognition. Auch Fichte scheint noch unter dem Einflufs der Erfahrungsseelenlehre gestanden zu haben. Wir können es u. a. an der feinsinnigen Unterscheidung der Bewufstseinsstufen sehen, deren tatsächliche Unterlagen aus dem Gange seiner Deduktionen nicht notwendig abfliefsen. Eine ähnliche Unterscheidung von Bewufstseinsstufen finden wir schon bei Tiedemann. Es bleibt

nebenbei bemerkt eine dankenswerte Aufgabe, den unterfließenden Einfluß der Erfahrungsseelenlehre bei Kant und der nachkantischen Spekulation, hier außer bei Fichte auch in den z. T. psychologisch gerichteten Erörterungen der Schellingschen Schule, so bei Troxler u. a., einer zusammenhängenden Darstellung zu unterziehen.

Zu den genannten Richtungen und Ansätzen kam eine Reihe der von der fortschreitenden Physiologie des Nervensystems unmittelbar ausgehenden Anregungen zu psychologischen Fragestellungen. Die gehirnanatomischen und neurologischen Entdeckungen eines Hall, Dutrochet, Magendie, Bichat, Cabanis, Flourens, Bernard, Bourdach, Treviranus u. a. erheischten dringend auch eine Orientierung über ihre psychologische Bedeutung. Sinnesphysiologische Untersuchungen hatten schon seit Kepler und später u. a. durch Cheselden und Erasmus Darwin psychologische Erwägungen angeregt. Die Zeit war allerdings für eine exakte Inangriffnahme der hier auftauchenden psychophysiologischen Probleme noch nicht reif. Doch darf gesagt werden, daß gerade diese latent bleibenden Anregungen von Seiten der Physiologie des 18. Jahrhunderts aus es waren, die in erster Linie den Anstoß zu der um die Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzenden zweiten, ungleich kräftigeren Welle des Auflebens der empirisch-psychologischen Forschung gaben, der bekanntlich erst die Leistungen eines Johannes Müller, E. H. Weber, Brewster und Helmholtz die Wege bahnten.

Wie stand nun Schopenhauer zu der mehr überlieferten als aktuellen psychologischen Problemlage seiner Zeit, insbesondere in seiner Lehre von der empirischen Anschauung?

Für die Grundgedanken dieser Lehre fanden wir in erster Linie Kant, dann Schulze und vielleicht auch Fichte wirksam. In der zweiten Entwicklungsperiode dieser Lehre trat, wie wir sahen, Thomas Reid bestätigend hinzu. Für die spezielle Ausgestaltung und die physiologische Grundlage der Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung aber waren grundlegend wohl schon Kepler, sicher aber Cheselden, Robert Smith, Erasmus Darwin und in geringerem Maße Troxler. Dazu kamen in der zweiten Entwicklungsperiode auch hier Thomas Reid, ferner Bichat, Cabanis und Flourens.

Wir sehen also, dafs für die speziellen Punkte der Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung vorwiegend Physiologen es sind, die ihn fesseln, und zwar die Engländer Cheselden, Robert Smith und Erasmus Darwin mehr mit sinnesphysiologischen, die Franzosen Bichat, Cabanis und Flourens mehr mit nerven- und gehirnphysiologischen Untersuchungen. Letzteren, besonders denjenigen von Cabanis, entnimmt Schopenhauer vorwiegend Belege für seine voluntaristische Deutung des organischen Lebens; doch kommen sie auch für seine Theorie von der empirischen Anschauung in Betracht. Fern aber steht Schopenhauer der Assoziationspsychologie, sich hierin und in dem Fehlen mathematischer Formulierungsversuche für das psychische Geschehen von Herbart unterscheidend. Auch die beschreibende Methode der Erfahrungsseelenlehre befolgt er nicht prinzipiell, wenngleich er in demselben Sinne wie Kant zu den Vermögenspsychologen zu rechnen ist, er bedeutsame, auf subtiler Beobachtung beruhende beschreibende Darstellungen, insbesondere auf ethischem und ästhetischem Gebiete gegeben und er der die beschreibende Methode bevorzugenden Lehre Thomas Reids einige Bestandteile für die Ausgestaltung auch seiner Lehre von der empirischen Anschauung entlehnt hat. In seinen wahrnehmungspsychologischen Erörterungen aber kommt die beschreibende Methode selbst so wenig zur Anwendung, dafs dem gänzlichen Mangel derselben gerade die folgenschweren Irrtümer der Ineinssetzung physiologischer und psychologischer Tatsachen methodologisch zuzuschreiben sind.

Für den älteren Schopenhauer ist noch anzumerken, dafs er dem bereits einsetzenden neuen Aufschwung der psychologischen Forschung, der in den ihm bekannt werdenden Untersuchungen von Johannes Müller und Helmholtz gegeben war, ohne hinreichendes Verständnis gegenüberstand.

Von den genannten Autoren werden von Schopenhauer in den Schriften seiner ersten Entwicklungsperiode folgende Werke genannt: Von Cheselden wird ein Aufsatz in den Philos. Transact., noch nicht aber dessen „Anatomy“ genannt. Dieses Werk wird erst in der zweiten Auflage von Sehen und Farben erwähnt.[1]) Sonst findet es keine Erwähnung. Schopenhauer konnte es aber

[1]) VI, 31.

schon vorher kennen gelernt haben, nämlich von seinem Lehrer der Physiologie in Göttingen, Blumenbach, her, der eine Übersetzung der Anatomie besorgen liefs und dazu ein Vorwort verfafste. Auch konnte Schopenhauer es aus Smiths „Optics“ kennen, wo es §§ 133 und 324 genannt wird. Sachliche Übereinstimmung in einigen hervorstechenden Punkten macht die Annahme wahrscheinlich, dafs Schopenhauer von jenem Hauptwerk Cheseldens schon vor 1816 Kenntnis gehabt habe. Es wird deshalb im folgenden als unmittelbare historische Grundlage angenommen.

Von Robert Smith wird ein vorwiegend physikalisch gerichtetes, aber auch psychophysiologisch interessiertes Werk: „Optics“ aus dem Jahre 1738, deutsch herausgegeben von Kästner 1755,[1]) von Erasmus Darwin: „Zoonomie, oder die Gesetze des organischen Lebens“, 1794–98 englisch, 1795—99 deutsch erschienen,[2]) und von Troxler werden einige Schriften aus der ophthalmologischen Bibliothek, herausgegeben von Himly 1803, 1804 und 1805, von Schopenhauer herangezogen.

Für die zweite Entwicklungsstufe kommen die bereits oben[3]) angeführten Werke von Thomas Reid in Betracht. Weiter war von Einflufs Cabanis mit seinem Hauptwerk: „Rapports du physique au moral“. Dieses lernte Schopenhauer im Jahre 1824 kennen, wie aus einer Aufzeichnung im Quartant[4]) zu erkennen ist. Es ist zitiert in der „Theoria colorum physiologica“[5]) und in Sehen und Farben, 2. Aufl.[6]) Sonst ist keine Schrift von Cabanis genannt.

In die Zeit um das Jahr 1838 fällt die Kenntnis von Bichats „Recherches physiologiques sur la vie et la mort“, wie aus einem Briefe Schopenhauers an Jul. Frauenstädt vom 12. Oktober 1852 hervorzugehen scheint, in dem es heifst: „Mein Zusammentreffen mit Bichat im bekannten Resultat, nachdem wir auf so höchst verschiedenen Wegen dahingelangt

---

[1]) III, 75.

[2]) Die Schrift seines Sohnes Robert Waring Darwin „New experiments on the ocular spectra of light and colours“ 1786 (sieh die bibliogr. Anmerk. von Grisebach VI, 378) kommt für unsere Zwecke nicht in Betracht.

[3]) Sieh S. 191 dieser Schrift.

[4]) Arthur Schopenhauers Nachlafs Nr. 13. Quartant S. 82.

[5]) VI, 120. [6]) VI, 23.

sind, ist eine der schönsten Bestätigungen meiner Wahrheit und war mir, als ich es erst 1838 entdeckte, eine unendliche Herzstärkung." [1]) Genannt ist Bichat schon in dem Manuskriptbuch Schopenhauers, das Adversaria genannt ist und aus dem Jahre 1828 stammt.[2]) Genanntes Werk wird von Schopenhauer zweimal zitiert in Welt als Wille und Vorstellung, 2. Band, und zwar schon in der ersten Auflage dieses Bandes.[3])

Flourens wird zuerst erwähnt in dem Exordium zur Dianoiologie,[4]) das nach Mockrauers Untersuchung[5]) nach 1823, sogar wohl erst für das Wintersemester 1826/27 anzusetzen ist. In diesem Exordium wird ein von Cuvier verfafster Bericht über die Untersuchungen Flourens' genannt, welcher in den „Memoires de l'academie des sciences" der Jahre 1821 und 1822 steht. Da für diesen Bericht als Erscheinungsjahr 1826 angegeben wird, so steht zu vermuten, dafs der von Mockrauer angegebene spätere Termin für das Erscheinungsjahr des Exordiums der richtige ist. Die diesen Mémoires entnommene und im genannten Exordium angeführte Lehre Flourens' über das Kleinhirn findet sich in der Welt als Wille und Vorstellung II. Band.[6]) Sodann wird Flourens erwähnt in dem Manuskriptbuch, das Adversaria[7]) betitelt ist, und zwar wird hier wieder der schon genannte Aufsatz von Cuvier über Flourens und ein Akademiebericht von Cuvier aus dem Jahre 1823 genannt: Mémoires de l'Académie des sciences, Vol. 6 1823. Hist. de l'acad. p. Cuvier p. CXXX.[8]) Flourens wird ferner erwähnt in der zweiten Auflage des ersten Bandes der Welt als Wille und Vorstellung[9]) und der ersten Auflage des zweiten Bandes[10]) vom Jahre 1844. Hier werden genannt: Eine von Flourens verfafste Rezension der Historie naturelle von Fr. Cuvier, die sich im Septemberheft

---

[1]) Ed. Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 222. — Vgl. Ed. Grisebach, Schopenhauer: Geschichte seines Lebens, S. 189f.

[2]) Arthur Schopenhauers Nachlafs Nr. 7, Adversaria, S. 4.

[3]) II, 288 u. 305.

[4]) Grisebach, Schopenhauers Nachlafs 2, S. 54.

[5]) Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Herausgegeben von Paul Deussen. IX. Band. Vorrede der Herausgeber S. XIX.

[6]) II, 237.

[7]) Arthur Schopenhauers Nachlafs Nr. 7, Adversaria, angefangen März 1828. Berlin. p. 151f., p. 211 und p. 221.

[8]) Ebenda p. 221. [9]) I, 652. [10]) II, 237, 288, 296, 467.

des Journal des savants von 1839 befindet und mit einigen Zusätzen versehen unter dem Titel Résumé analytique des observations de Fr. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux im Jahre 1841 gesondert erschienen ist.[1]) Ferner wird im zweiten Bande der Welt als Wille und Vorstellung aus dem Jahre 1844 ein Aufsatz Flourens' genannt, der in den Annales des sciences naturelles par Audouin et Brougniard 1828 Vol. 13 steht.[2]) Eine andere Stelle, an der Flourens noch in dem zweiten Band der Welt als Wille und Vorstellung genannt wird, ist in der späteren Auflage hinzugefügt worden. Aufser den genannten Schriften von Flourens führt Schopenhauer überhaupt nur noch eine an: Buffon. Historie de ses travaux et de ses idees par Flourens 1844.[3])

Es scheint aber angenommen werden zu müssen, dafs Schopenhauer vor 1844 auch noch andere als die bisher angeführten von ihm selbst genannten Schriften von Flourens kennen gelernt habe. Dafür sprechen folgende Umstände: Die Stelle in dem zweiten Bande der Welt als Wille und Vorstellung aus dem Jahre 1844,[4]) an der Schopenhauer den Versuch Flourens' mit einer Henne, der das Grofshirn eskarpiert wurde, erwähnt, ist in keiner der bisher genannten Schriften von Flourens enthalten. In dem Aufsatz in den „Annales des sciences naturelles“ sind wohl Versuche mit Hennen besprochen, aber nicht der oben angeführte. Dieser ist vielmehr in den „Recherches expérimentales sur les propriétés et les fonctions du système nerveux, dans les animaux vertébrés.“ Paris 1. Auflage 1824, 2. Auflage 1842, besprochen. Dieses Werk von Flourens wird nun zwar auch in den späteren Schriften Schopenhauers nirgends erwähnt; es findet sich aber in zweiter Auflage in der von ihm hinterlassenen Bibliothek.[5]) Dieses, bis zu dem erwähnten Zeitpunkte bedeutendste Werk Flourens' ist in den „Annales des sciences naturelles“ des öfteren zitiert. Im Hinblick auf die Bedeutung, die Schopenhauer den Untersuchungen von Flourens zuschreibt, darf wohl vermutet werden, dafs er, nachdem er von diesem Werke Kunde erhalten, sich mit dem Inhalte desselben bekannt gemacht habe. In diesem Werke ist die

[1]) II, 467, auch III, 248. [2]) II, 296. [3]) V, 174. [4]) II, 310 f.

[5]) Grisebach, „Schopenhaueriana“.

von Schopenhauer aus Flourens' Schrift „De la vie et de l'intelligence" zitierte Stelle schon fast wörtlich enthalten. Dafs Schopenhauer dieses Werk statt jenes gröfsern zitiert, kann darauf zurückgeführt werden, dafs die genannte Lehre in ihm reicher entwickelt ist als in jenem. Das Zitat der Schrift „De la vie et de l'intelligence" 1. Auflage 1857, 2. Auflage 1859 wurde von Grisebach dem Handexemplar Schopenhauers entnommen und der von ihm besorgten dritten Auflage des Satzes vom Grunde hinzugefügt.[1]) Ebenso verhält es sich mit einer Anmerkung im ersten Bande der Parerga und Paralipomena.[2]) Diese Schrift von Flourens kann schon ihres späten Erscheinungsjahres wegen für die Entwicklung der Lehre Schopenhauers vor 1844 nicht in Betracht kommen.

Für den Zweck unserer Untersuchung sei festgestellt, dafs der Einflufs Flourens' auf Schopenhauer zwar noch nicht für die erste Entwicklungsperiode Schopenhauers geltend gemacht werden darf, dafs Schopenhauer aber, wie aus den Adversaria hervorgeht, die von Flourens gemachte Unterscheidung zwischen Irritabilität und Sensibilität schon von 1826 an bekannt war.

Die physiologischen Annahmen.

Es wird sich, um den zu behandelnden Stoff nicht zu sehr zu zersplittern, als zweckmäfsig erweisen, nicht die in Betracht kommenden Autoren jeden für sich zu behandeln, was auch schon wegen des Mangels an innerem Zusammenhang des in Frage kommenden Tatsachenmaterials mit ihren jeweiligen allgemeinen theoretischen Ansichten kaum von Gewinn sein dürfte, sondern die speziellen Punkte in der Ausgestaltung der Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung jeden für sich vorzunehmen und zuzusehen, woher er sie genommen hat, da er selbständige Prüfungen darüber nicht vorgenommen hat. Wir wollen also zuerst die physiologische Annahme der Lokalisation der Sinnesempfindungen in den Nervenenden und dann die vier Data, die der Verstand beim Übergange von der Sinnesempfindung zu ihrer Ursache im Raum benutzt, nebst dem Umstande, dafs er dazu eines Erlernens bedarf, auf ihre historischen Grundlagen hin untersuchen.

[1]) III, 90f. [2]) IV, 88.

Bei der eingehenden Kenntnis, die Schopenhauer von der griechischen Philosophie besafs, erscheint es nicht unangebracht, auch auf sie, wenigstens hinsichtlich der Lokalisation der Empfindungen, kurz einzugehen.

Bei den vorsokratischen Philosophen sind es zwar nicht die Nervenenden, die für die Lokalisation der Empfindungen in Frage kommen, da ihnen die Kenntnis der Nerven noch fehlte, sondern die Sinnesorgane schlechthin. Auch wird nicht deutlich der Bewufstseinsgehalt der Empfindungen dorthin gelegt. Vielmehr heifst es fast durchgängig, dafs die Empfindungen von den Organen zum Gehirn oder in das Innere des Körpers geleitet und dort der Seele zugeführt werden, so auch noch bei Plato. Wir finden aber doch wenigstens den Gedanken vor, dafs die einzelnen Organe dem Hervorbringen der besonderen Sinnesqualitäten dienen, so bei Alkmaeon,[1]) ferner in der Abhandlung *Περὶ σαρκῶν*[2])' bei Empedokles, Demokrit, Anaxagoras, Diogenes von Apollonia und auch bei Plato.

Etwas ausgeprägter gestaltet sich die Lokalisation der Empfindungen in den Sinnesorganen bei Aristoteles. Die Seele wirkt bei ihm, so kann man sagen, überall im Organismus mit je einer bestimmten Funktion; sie ist in gewissem Sinne im ganzen Organismus lokalisiert; ihre Affektionen sind immer zugleich auch solche des Leibes. So auch verhält es sich mit der Empfindung im Sinnesorgan. Sie ist, wie Siebeck es ausdrückt, physiologisch eine Art der Bewegung, eine qualitative Veränderung des empfindenden Organs, wodurch der Eindruck, modern ausgedrückt, der Seele zu Bewufstsein kommt: Das Organ ist vorher schon *δυνάμει* empfindend, und diese Möglichkeit geht mit dem Eintreten des Eindrucks in Wirklichkeit über. „Die Seele verhält sich zum Leibe, wie die Sehkraft zum Auge.“[3])

Diese Gedanken des Aristoteles zeigen sowohl in der Lokalisation der Empfindungen in den Sinnesorganen als auch insbesondere darin, dafs sie eine metaphysische Grundlage

---

[1]) Theophr. De sens, S. 25, und Stob. flor. IV, 176.

[2]) Verfasser unbekannt. Sieh Siebeck, „Geschichte der Psychologie vor Aristoteles“, 1880, S. 105.

[3]) Siebeck, „Aristoteles“, 1899, S. 70f.

haben, eine Verwandtschaft mit der Lehrmeinung Schopenhauers, insofern nämlich auch hier die Sinnesempfindungen und ihre Lokalisation, wenn auch in einem anderen Sinne, metaphysisch gedeutet werden. Ob Aristoteles hierin anregend auf Schopenhauer eingewirkt hat, ist nicht mit Bestimmtheit festzustellen.

Die Annahme, dafs die Sinnesempfindungen in den Sinnesorganen lokalisiert seien, scheint in der modernen Wissenschaft zuerst von Kepler vertreten zu sein. Kepler nimmt an, dafs das Bild auf der Netzhaut, indem es die vom Gehirn herabsteigenden Nervengeister in Bewegung setzt, unmittelbar die Gesichtsvorstellungen hervorrufe.

Über Descartes möge hier kurz bemerkt werden, dafs er die Bewegungsvorgänge, die in den Sinnesorganen ausgelöst und durch die Nerven, genauer die darin enthaltenen und auch die Gehirnhöhlen erfüllenden Lebensgeister bis zur glandula pinealis fortgepflanzt und dort als bestimmter Bewegungseffekt abgesetzt werden, prinzipiell unterscheidet von den Sinnesempfindungen, die vermittels der glandula pinealis auf eine hier nicht näher zu erörternde Weise in der Seele ausgelöst werden.[1]) Bei Descartes also findet eine Lokalisation der Sinnesempfindungen in den Sinnesorganen im Prinzip nicht statt.

Beide Gedanken, so können wir also sagen, sowohl der, dafs die Empfindungen unmittelbar in den Sinnesorganen bewufst werden, als auch, dafs sie erst im Zentralnervensystem zum Bewufstsein gelangen, gehören der älteren Überlieferung und daher dem allgemeinen Wissensbestande der Zeit des jüngeren Schopenhauer an. Für diesen können aber vielleicht auch einige unmittelbare Quellen aufgewiesen werden.

Von den Autoren, die in der ersten Auflage von Sehen und Farben, in der die Lokalisation der Sinnesempfindungen in den Nervenenden schon ausgesprochen wird, genannt werden, sind Cheselden, Smith, Buffon und Home nicht heranzuziehen, da bei ihnen die Frage der Lokalisation der Empfindungen entweder gar nicht berührt wird, oder unbestimmt bleibt. Dagegen finden wir sie deutlich und in ähnlichem Sinne wie

---

[1]) „De sensibus in genere", d. i. das Kap. IV der „Dioptrik"; cf. „Principia Philos." IV, 189f.

bei Schopenhauer beantwortet von **Erasmus Darwin** in seiner „Zoonomia". Hier heifst es, zunächst im allgemeinen: „Das Wort Idee ... ist hier blofs für diejenige Kenntnis der äufseren Dinge gebraucht, womit uns unsere Sinnesorgane ursprünglich bekannt machen, und ist definiert als eine Zusammenziehung oder Bewegung oder Konfiguration der Fibern, welche die unmittelbaren Sinnesorgane ausmachen. Als synonym mit dem Worte Idee gilt sinnliche Bewegung."[1] „Die tierischen Bewegungen oder Konfigurationen unserer Sinnesorgane machen unsere Ideen aus."[2] Es sei nebenher bemerkt, dafs die Gedankengänge Erasmus Darwins nicht prinzipiell materialistisch gerichtet sind. Im einzelnen sagt er noch: „Die Netzhaut und andere unmittelbare Sinneswerkzeuge besitzen Bewegungsvermögen, und diese Bewegungen machen unsere Ideen aus."[3] „Weder mechanische Eindrücke, noch chemische Verbindungen des Lichtes, sondern blofs die tierische Tätigkeit der Netzhaut macht das Sehen aus."[4]

Sodann ist hier noch **Troxler** zu nennen. Er erklärt: „Ihren höchsten Gipfel erreicht die Sensibilität da, wo sie, wirklich Sinn, den leisesten Einflüssen der Aufsenwelt sich entgegenrichtet, weswegen wir denn auch in allen diesen Organen ein unschätzbares Verzweigen und Verfeinern der Nerven finden ... sowie auch alle äufseren Eindrücke hier zur Konszienz oder Einheit gelangen. Das Organ des Gesichts wird also als solches in seiner höchsten Potenz da sich konstituieren, wo es selbst zutage bricht ... Aus dieser Ansicht folgt nun, dafs der optische Nerv, um so weniger er sich schon zur Retina entfaltet hat, um so weniger den individuellen Sinn des Sehens in sich tragen könne ... So wie wir demnach die feine Netzhaut als Antenne für Farbe und Licht ansehen müssen, so ist uns der Nerv selbst nur das Assimilationsorgan, welches durch seine Energie die schon geschaffenen Sensationen sich unterwirft, festhält und fortpflanzt."[5] „Alle Strahlen, welche die Retina treffen, werden hier zum Bilde der Objektivität,

---

1) „Zoonomia", Abschn. II, Kap. II, § 7.
2) „ „ III, „ III, Einleit.
3) „ „ III, „ I.
4) „ „ III, „ IV, Einleit.
5) „Ophthal. Bibl.", B. II, St. 2, S. 15, 16.

von welcher sie ausgingen, während der Sehnerv in seiner ganzen Länge, noch zu sehr in sich selbst verschlossen, als allgemeiner Empfindungsnerv nichts als die Reflexe, welche von seinen sehenden Filamenten ausgehen, perzipieren kann. Es ruht der Sinn in der ganzen inneren, sich dem Äufseren entgegenwölbenden Fläche; und die Strahlen von diesem gehen nun durch Vermittelung des durch die Siebplatte dringenden Teils des Sehnerven in den massiven Teil desselben über, dem wieder, als der reinen Länge, blofs die Fortbildung der geschehenen Sensationen übertragen werden kann."[1]) Die Lehrmeinung Troxlers in diesem Punkte ist jedoch nicht konsequent festgehalten. Er führt im Widerspruch zu dem Zitierten an anderer Stelle, beeinflufst von im Sinne Schellings gehaltenen, metaphysischen Erwägungen, folgendes aus: „Es ist der Physiologie leicht, darzutun, dafs das Auge nur ein Vermittlungsorgan des Äufseren mit dem Innern ist, welches durch sein eigentümliches Leben die Aufsenwelt mit unserem Geiste so verknüpft, dafs die optische Erscheinung, wie sie sich uns darstellt, nicht etwa aufser uns, wie der blofs sinnliche Mensch wähnt, aber auch nicht auf der Fläche der Retina, wie der blofs reflektierende Optiker träumt, entsteht, sondern in unserem tiefer liegenden Innern durch die Einwirkung von aufsen und die Vermittlung des Auges nach innen erzeugt wird."[2]) „Dafs das Sehen wirklich eine höhere Funktion ist als die, welche im Boden des Auges geschieht . . ."[3]) „Infolge von all diesem Vorausgesetzten behaupten wir nun mit Grund: Erstens kein Auge sieht, und folglich zweitens kein Auge sieht für sich besonders, und drittens, daher hat die Frage, warum wir mit zwei Augen nicht doppelt sehen, nur für denjenigen Sinn, welcher von falschen Hypothesen ausgeht und dadurch zu unrichtigen Folgerungen geführt wird."[4])

Von den übrigen, in der ersten Auflage von Sehen und Farben genannten Autoren kommt in dem besprochenen Punkte keiner mehr in Betracht.

Ein Rückblick auf das Dargelegte ergibt, dafs Schopenhauer in der Annahme der Lokalisation der Sinnesempfindungen in

[1]) Ebenda B. II, St. 2, S. 17, 18.
[2]) Ebenda B. III, St. 3, S. 7.
[3]) Ebenda B. III, St. 3, S. 8.
[4]) Ebenda B. III, St. 3, S. 9.

den Nervenenden möglicherweise durch verwandte Gedanken in der griechischen Philosophie, insbesondere bei Aristoteles, wahrscheinlicher aber, entgegen den im Prinzip deduktiv gerichteten Annahmen eines Descartes, durch die mehr empirisch fundierten des Zoologen Erasmus Darwin entscheidend bestimmt worden ist. Auch ein Einflufs von Seiten Troxlers wird angenommen werden dürfen.

Für die psychologische Wendung aber, dafs mit dem Bewufstsein der Sinnesempfindungen zugleich ein Bewufstsein vom „unmittelbaren Objekt" gegeben sei, fanden wir bereits bei G. E. Schulze eine historische Grundlage.

In der zweiten Entwicklungsperiode Schopenhauers wird die Lokalisation der Empfindungen in den Nervenenden beibehalten. Dies mufs einigermafsen auffallend erscheinen, da in einer Reihe der damals mafsgebenden physiologischen Untersuchungen der Bewufstseinsgehalt der Empfindungen in der Grofshirnrinde lokalisiert wird, so dafs ihnen gegenüber die ungeprüften Meinungen einiger anderer sachlich kaum ins Gewicht fallen.

Sehen wir nun zu, welches die Meinungen der über diesen Punkt sich äufsernden Autoren waren, die bis 1844 auf Schopenhauer eingewirkt haben können. Sie mögen in der historischen Reihenfolge ihrer Hauptwerke zur Sprache gebracht werden.

Thomas Reid nimmt an, dafs „die Bilder auf der Netzhaut vermöge der Gesetze der Natur die Mittel zum Sehen sind, aber auf welche Art sie ihre Bestimmung erfüllen, uns gänzlich unbekannt ist." „Es ist nicht im geringsten wahrscheinlich", sagt er, „dafs in den Sehnerven, noch im Gehirn, irgend ein Abbild oder Gemälde von dem Gegenstande sein sollte. Und ebenso unwahrscheinlich ist es, dafs die Seele die Bilder auf der Netzhaut wahrnehmen sollte. Diese Bilder sind ebensowenig die Gegenstände unserer Wahrnehmung, als es Gehirn und Sehnerv sind." [1]) „Wir müssen uns damit begnügen . . . dafs gewisse Dinge miteinander verknüpft sind und unveränderlich aufeinander folgen, ohne dafs wir fähig wären, die Kette zu entdecken, die sie aneinanderreiht." [2]) Aus diesen und anderen Ausführungen ist ersichtlich, dafs die Lokalisation der Empfindungen bei Reid unbestimmt bleibt.

---

[1]) A. a. O. Vol. I „Inquiry" Abschn. VI, § 12. [2]) Ebenda und § 21.

Bei Bichat herrscht die Meinung vor, dafs die Sinnesorgane empfinden und das Gehirn die Sensationen perzipiere: „Die Haut, die Augen, die Ohren, die Membrane der Nase, des Mundes, alle Schleimhäute bei ihrem Entstehen, die Nerven usw. empfinden den Eindruck der Körper, die sie berühren, und leiten ihn dann zum Gehirn hin, welches das Hauptzentrum der Sensibilität dieser verschiedenen Organe ist."[1] „Die Sensationen, zuerst verwirrt, zeigen dem Kinde nur allgemeine Bilder. Das Auge hat nur die Empfindung des Lichtes, das Ohr nur die des Tones, das Organ des Geschmacks nur die der Schmackhaftigkeit, die Nase nur die des Geruches".[2]) Offenbar denkt Bichat, wenn er hier von Sensationen spricht, an den Bewufstseinsgehalt der Sinnesempfindungen, die er in die Organe verlegt. Bichats Lehre konnte also in diesem Punkte sehr wohl als Bestätigung der Lehre Schopenhauers gelten, obgleich die Scheidung von vie animale und vie organique bei Bichat, die Schopenhauer als der Sache nach mit seiner Scheidung von Intellekt und Willen übereinstimmend anspricht, hinsichtlich der Einordnung der Empfindungen zu einer Abweichung führt. Bichat nämlich rechnet dieselben zur vie animale, während vom Standpunkte Schopenhauers eher erwartet werden müfste, dafs sie, weil sie in das Gebiet des Vorstellens nicht hineingehören, zur vie organique zu zählen seien.

Die physiologischen Annahmen von Cabanis über die Lokalisation der Sinnesempfindungen mögen aus folgenden Ausführungen ersehen werden: „Unmittelbare Erfahrungen .... haben gelehrt, dafs die Empfindung oder wenigstens ihre Wahrnehmung (la sensation, ou moins sa perception) nicht am äufseren Ende des Nerven, und in dem Organe vor sich geht, wo die Ursache, welche die Empfindung bestimmt, unmittelbar hinwirkt, sondern in denjenigen Vereinigungspunkten, wo alle Nerven ihren Anfang nehmen, und wo die Eindrücke sich vereinigen ... Die Nerven sind es, die empfinden, und im Gehirn, in dem verlängerten Mark und wahrscheinlich auch in

---

[1]) Bichat, „Recherches physiologiques sur la vie et la mort", 4me. Edit. Paris 1822, S. 107.

[2]) Ebenda S. 202/03.

dem Rückenmark geht die Wahrnehmung vor sich."[1]) Die Empfindungsfähigkeit der Nerven ist nach Cabanis eine „sensibilité sans sensation, c'est-à dire, sans impressions perçues".[2]) „Da wir blofs eine wahrgenommene Impression (impression perçue) Empfindung (sensation) nennen, so gibt es in der Tat eine sensibilité sans sensation."[3]) „Es gehen also viele Bewegungen in der tierischen Oekonomie vor sich, ohne dafs das Ich davon etwas weifs (à l'insu du moi), wobei dennoch das Empfindungsorgan von Einflufs ist. Man mufs also die Nerven als Organe ansehen, welche Impressionen empfangen können, die gewisse Bewegungen bestimmen, ohne dafs der Zentralpunkt des Gehirns, wo die Ideen und Willensbestimmungen sich bilden, diese Bewegungen und Impressionen gewahr wird."[4]) Das Wort „idée" umfafst bei Cabanis auch die sensation perçue.[5]) „Mehrere Philosophen und selbst mehrere Physiologen erkennen die Sensibilität nur dort an, wo das Bewufstsein der Eindrücke stattfindet: Dieses Bewufstsein ist in ihren Augen der ausschliefsliche und bestimmte Charakter der Sensibilität. Indessen, nichts widerspricht den wohlverstandenen physiologischen Tatsachen mehr; nichts ist unzureichender zur Erklärung der ideologischen Phänomene."[6]) Aus diesen Ausführungen geht hervor, dafs Cabanis den Bewufstseinsgehalt der Empfindungen nicht in den Nervenenden, sondern in dem Zentralorgan lokalisiert. In diesem Sinne sind bei Cabanis Wendungen zu interpretieren, wie dafs „die Nerven die Organe der Sensibilität seien". Es findet jedoch bei Cabanis eine reinliche Scheidung des Psychischen vom Physischen nicht statt und eine Vermischung derselben gibt sich gelegentlich auch in dem Gebrauche des Wortes sensibilité sans sensation kund, was aus seinen in anderem Zusammenhange stärker hervortretenden materialistisch gerichteten Lehrmeinungen verständlich wird.

Die Annahmen von Flourens in diesem Punkte widersprechen denen Schopenhauers gleichfalls, wenngleich sie, wie wir sehen werden, bei einer geringen Wendung geeignet

---

[1]) Cabanis, „Rapports du physique et du moral de l'homme", T. I, 2me. Edit. Paris 1805, S. 64f.

[2]) Ebenda T. II, S. 338.

[3]) Ebenda T. II, S. 339.

[4]) Ebenda T. II, S. 339f.

[5]) Ebenda T. I, S. 74.

[6]) Ebenda T. II, S. 335.

sein können, die Gedankengänge Schopenhauers zu stützen. Flourens bildet die Untersuchungen Galls über die Bewufstseinsfunktion der Grofshirnrinde in bestimmter Weise um und kommt dabei zu folgender Annahme über die Lokalisation der Sinnesempfindungen: „Die intellektuellen und perzeptiven Fähigkeiten haben ihren Sitz in den Gehirnlappen, die Koordination der Ortsbewegungen in dem Kleinhirn, die unmittelbare Erregung der Muskelzusammenziehung in dem Rückenmark und seinen Nerven.“ [1]) „Endlich“, sagt er weiter, „ist nicht nur der Ursprung der Bewegungen in der Gehirnmasse verschieden von dem der Perzeptionen, sondern selbst der der Sinne unterscheidet sich noch von dem der Perzeptionen. Die Wegnahme der Gehirnlappen z. B. bewirkt augenblicklich den Verlust des Sehens, aber die Iris bleibt dabei nicht weniger beweglich, der optische Nerv erregbar, die Retina sensibel. Die Wegnahme aber der tubercules bijumaux oder quadrijumaux zerstört auf der Stelle die Kontraktilität der Iris, die Aktion der Retina und des optischen Nervs. Im ersten Falle hat man nur die Perzeption des Sehens (la perception de la vue) zerstört, im zweiten zerstört man den Gesichtssinn (le sens de la vue). Es gibt also als letztes Ergebnis der Analyse in der Gehirnmasse Organe, die für die Sinne (les sens), für die Wahrnehmung (la perception) und die Bewegungen (les mouvements) bestimmt sind.“ [2]) Über den Gegensatz von sens oder sensation und perception erfahren wir folgendes: „Die sensation im eigentlichen Sinne, die sensibilité überhaupt, ist verschieden von der perception oder intelligence . . . . Wenn man das Gehirn im eigentlichen Sinne oder die Gehirnlappen bei einem Tier wegnimmt, so verliert das Tier alle intelligence und folglich jede perception. Aber mit Beziehung auf das Auge ist nichts geändert: Die Objekte fahren fort, sich der Retina einzudrücken, die Iris bleibt zusammenziehbar, der optische Nerv erregbar. Die Retina bleibt lichtempfindlich; denn die Iris schliefst und öffnet sich gemäfs dem Lichte mehr oder weniger lebhaft. Also ist das

---

[1]) Flourens, „Recherches expérimentales sur les propriétés et les fonctions du système nerveux dans les animaux vertébrés“, 2. Auflage, Paris 1842, S. XIII der Einleitung.

[2]) Ebenda S. XV/XVI der Einleitung.

Auge sensibel, und doch sieht das Tier nicht mehr. Die sensation ist also nicht die vision; die vision ist nur die perception de la sensation." [1]) Aus diesen Ausführungen geht hervor, dafs die sensibilité der Sinnesorgane bei Flourens nur die ihnen eigenen Bewegungsvorgänge bedeuten, und dafs der Bewufstseinsgehalt der Sinnesempfindungen erst der perception eigen und somit in der Grofshirnrinde lokalisiert ist. Selbst die unbewufste sensibilité ist durch Vorgänge in der Grofshirnrinde mitbedingt.

Die übrigen in den späteren Schriften Schopenhauers erwähnten Physiologen kommen für die Lokalisation der Sinnesempfindungen teils nicht in Betracht, teils setzt ihre Kenntnis, wie z. B. die von Johannes Müller und Helmholtz, die in den Schriften von 1854 erwähnt werden, zu einer Zeit ein, wo sie auf die Bildung der Annahmen Schopenhauer in diesem Punkte keinen Einflufs mehr hatten.

Ein Rückblick auf das bisher Ausgeführte ergibt, dafs die Beibehaltung der Annahme, die Empfindungen seien in den Nervenenden lokalisiert, in der zweiten Entwicklungsperiode Schopenhauers entgegen den Lehrmeinungen eines Cabanis und Flourens erfolgt. Gegenüber dem Gewicht der Untersuchungen dieser Forscher wird man nicht fehlgehen zu vermuten, dafs Schopenhauers Festhalten an jener Annahme nicht allein in der Übereinstimmung mit den älteren Anatomen und Physiologen Erasmus Darwin und Bichat seinen Grund hat, sondern zum nicht geringen Teil auch darin, dafs vom Standpunkte seiner Lehre über das Verhältnis von Leib und Wille aus, in den ihm widersprechenden physiologischen Untersuchungen kein zwingender Grund für ihn gegeben war, die sensibilité sans sensation, um mit Cabanis, und die sensation pas perçues, um mit Flourens zu reden, lediglich als Bewegungsvorgänge aufzufassen. Flourens lieferte, wenigstens in den Augen Schopenhauers, den physiologischen Nachweis dafür, dafs Sensation und Perzeption zu scheiden seien. Dieser Unterschied ist nun zwar in Wirklichkeit bei Flourens nicht gleichbedeutend mit dem der blofsen Empfindung und der objektiven Wahrnehmung bei Schopenhauer, denn den Sensationen ist bei Flourens, wie wir

[1]) Ebenda S. 24.

sahen, überhaupt kein Bewufstseinscharakter eigen, nicht also blofs kein Bewufstseinscharakter im Sinne Schopenhauers, d. i. kein Vorstellungscharakter. Dafs jedoch Schopenhauer Flourens' Sensationen mit seinen blofsen Sinnesempfindungen gleichgesetzt habe, geht daraus hervor, dafs er die Ergebnisse der Untersuchungen von Flourens als eine Bestätigung seiner Lehre von der Intellektualität der Anschauung auffafst. Diese Interpretation ist vom Standpunkte Schopenhauers aus verständlich. Er kann nämlich die Sensationen zwar als ein Unbewufstes, d. i. Vorstellungsloses, aber doch zum Willen Gehöriges deuten. Diese Auffassung findet tatsächlich einen Anhalt in einem Gedankengange von Cabanis. Cabanis lokalisiert, wie oben ausgeführt wurde, den Bewufstseinsgehalt der Empfindungen in dem Zentralnervensystem und unterscheidet von den bewufsten Empfindungen die sensibilité sans sensation in den Sinnesorganen. Nun führt er über diese sensibilité noch folgendes aus: „Man mufs das Nervensystem für geeignet halten, sich in mehrere besondere Systeme niederer Art zu teilen, welche alle ihre Zentren haben, ihren Punkt der besonderen Reaktion, wo die Eindrücke zusammenlaufen, und von wo Bewegungsbestimmungen ausgehen ... Vielleicht, wie es sich Van Helmont hinsichtlich der verschiedenen Organe dachte, bildet sich in jedem System und in jedem Zentrum eine Art von besonderem Ich (moi partiel) aus, partiell in Hinsicht auf die Eindrücke, von denen dieses Zentrum der Sammelplatz ist, und auf die Bewegungen, welche sein System bestimmt und leitet. Die Analogien zeigen, dafs es in der Tat etwas derartiges gibt. Aber wir können uns keine deutliche Vorstellung von diesen volontés partielles machen, da alle unsere Empfindungen vom Ich sich ausschliefslich auf das Hauptzentrum beziehen .... Diese Art der Betrachtung aber könnte uns dazu führen, jedes Reaktionszentrum als irgend eine Art von moi véritable zu betrachten." [1]) Die Auffassung der blofsen Sensibilität als einer Art von Streben oder Wollen klingt auch aus folgender Stelle heraus: „Wir können vermuten, dafs einige Analogie zwischen

[1]) Cabanis' „Rapports" T. II, S. 340 f. — Vgl. „Revue des deux mondes" 1. Mai 1880, S. 46, einen Aufsatz von Paul Janet: „Schopenhauer et la physiologie française", in dem die hier besprochene Parallele zwischen Cabanis und Schopenhauer in diesem Punkte gleichfalls hervorgehoben wird.

der animalen Sensibilität, dem Instinkte der Pflanzen, der (chemischen) Affinität und der einfachen Schwerkraft bestehe. Soviel ist gewifs, dafs, der wesentlichen Unterschiede ungeachtet, doch alle drei Arten der Phänomene ein gewisses unmittelbares Streben (tendence directe) der Körper gegeneinander zeigen."[1]) Im Anschlufs daran wirft Cabanis das Problem auf, ob dieses Streben nicht eine Art „instinct universelle" sei, der sich von der Schwerkraft an aufwärts bis zuletzt zur Sensibilität und der Intelligenz entwickle.

Schopenhauer hat von diesen Gedanken Cabanis' Kenntnis genommen und bespricht sie ausführlich in seinem Manuskriptbuch Quartant aus dem Jahre 1824. Diese Ausführungen seien in dem Zusammenhange, in dem sie stehen, angeführt. Es heifst: „Cabanis' rapports du physique et du moral de l'homme (Am Rande: Paris 1805, 2. Auflage, 1824, also nach 19 Jahren!) ist ein sehr gehaltvolles Buch, dessen Inhalt ein Hauptteil einer echten Anthropologie ausmachen müfste, welche bisher vernachlässigt ist. Seine allgemeine Tendenz ist, alle sogenannten geistigen Äufserungen des Menschen von der physischen Seite zu betrachten, zu zeigen, welchen Anteil daran erstlich das Nervensystem überhaupt hat und wie sie alle nur als Äufserungen desselben physiologisch zu betrachten sind; sodann welchen Einflufs das ganze somatische System, die Temperamente, Alter, Geschlecht, Krankheit usw. darauf haben.

Das Wichtigste im Buch ist die eigentliche Physiologie des Nervensystems. Er unterscheidet die plastischen und animalischen Nerven, das Hauptzentrum (Gehirn), die untergeordneten Zentren (Ganglien, sympathischer Nerv), wie ich davon das Wesentliche beigeschrieben zu p. 175 meines Werks. Sein Hauptsatz aber ist dieser: Das Nervensystem hat nicht blofs ein Ende, sondern zwei, und die Einwirkungen, welche beide erhalten, haben Einflufs auf unsere Vorstellungen und unser Wollen. Bisher hat man eigentlich nur das eine Ende in dieser Hinsicht beachtet, das äufsere, die Nervenenden, welche an den Sinnesorganen und unter der ganzen äufseren Haut dem Einflufs von aufsen offenstehen und deren Affektionen die offenbare Grundlage der Vorstellungen und dadurch der Ent-

[1]) Ebenda T. II, S. 324.

schliefsungen sind, wie dieses Locke und Condillac gezeigt haben. Das andere Ende des Nervensystems sind die Nerven, welche sich in den Eingeweiden und Gefäfsen aller Art verbreiten, dort mancherlei Reize vom Blut, dem eingebrachten Nahrungsstoff, den schon bereiteten besonderen Säften usw. erhalten und darauf eine angemessene Reaktion ausüben, welche nicht vom Gehirn, sondern von den untergeordneten Nervenzentris geleitet wird, wie es diese auch sind, die besagte Reize unmittelbar von den Nerven empfangen. Allein mittelbar haben diese Reize und Affektionen der Nervenenden des Innern dennoch Einflufs auf das Zentralsystem, und folglich auch die Vorstellungen und Entschliefsungen, nur dafs sie nicht so deutlich und klar empfunden werden, wie die Affektionen der äufseren Nervenenden ....

Aufser den Affektionen, die das Hauptzentrum des Nervensystems von jenen beiden Enden erhält, entstehen ihm auch welche in seinem Innern: das Gehirn wirkt auf sich selbst mit Spontaneität. Er erläutert dies durch die Analogie damit, dafs der erste Sinneseindruck, den wir unerwartet durch Auge, Ohr erhalten, nicht deutlich perzipiert wird, sondern blofs die Aufmerksamkeit weckt; diese mufs nun vom Gehirn aus erst in einem zweiten Akt auf das Sinnesorgan gerichtet werden, also [mufs] ein spontaner Akt vom Zentro nach der Peripherie gehn (ein absichtliches Sehen, Hören), damit dort der Eindruck rein gefühlt werde: Dem analog wirkt das Gehirn auf sich selbst und sein ganzes System; dies geschieht bei allem Denken, Phantasieren, Erinnern, im Traume, geschieht übertrieben in Ekstasen, im Wahnsinn. — Ich erinnere dabei, dafs diese Operationen des Gehirns nicht ohne Grund und Zusammenhang vor sich gehen, sondern entweder nach dem Gesetz der Motivation, oder dem des Erkenntnisgrundes (letzteres verbessert Schopenhauer in einer späteren Überschrift wie folgt: oder dem der Ideenassoziation nach dem Erkenntnisgrunde der Analogie und der Gleichzeitigkeit), und dafs der Stoff zu denselben vom äufseren Nervenende geliefert ist, die Verarbeitung desselben aber wohl oft vom inneren Nervenende Einflufs erfährt.

Cabanis behauptet, dafs es Sensibilität ohne Empfindung gibt: nämlich die inneren Funktionen des vegetativen Lebens stehen unter Leitung des Nervensystems der Ganglien: der Nerv empfängt im Innern Reize und leitet auf dieselben die Ab-

sonderungen, Verdauung, Zirkulation usw., wählt aus dem Blut die abzusondernden Teile aus; dies ist effet de la sensibilité à l'insçu du moi; einmal sagt er auch: seroit-ce un commencement de volonté par des choix constants? Dafs ein Wille hier wirkt, ist richtiger, als dafs es Sensibilität ohne Empfindung sei, was fast ein Widerspruch ist: das Wahre ist, dafs die Nervenenden des Innern unter der Leitung ihrer Ganglien bei jenen Operationen Willensakte üben, so gut wie die Glieder unter Leitung des Gehirns; dafs aber jene Willensakte unbewufst geschehen, weil die Nerven dort nicht direkt mit dem Gehirn kommunizieren, sondern blofs mit den Ganglien, welche vom Gehirn, wie Reil sagt, isoliert sind, höchstens eine Halbleitung zu ihm haben, die der Magnetismus zu einer ganzen macht. Dafs die Nerven, welche zu den beweglichen äufseren Gliedern gehen, nach Ch. Bell und Magendie nur die vordern, die Leiter des Willens sind, der diese Glieder bewegt, dies ist doch wohl aufser Zweifel. Nun bedenke man, dafs ebensolche dieser der Substanz nach homogene Nerven in die Wände aller Gefäfse und Eingeweide laufen und dafs für die dort vor sich gehenden Operationen kein anderes Agens sichtbar ist, als eben dieses, welches wir schon als Organ des Willens kennen, dafs ferner anderseits für die Gegenwart der Nerven daselbst kein anderer Zweck zu finden ist, nicht einmal der, welcher bei den äufseren Gliedern nebenbei statthat, Empfindung hervorzubringen, denn diese fehlt hier (eine Randbemerkung kann hier übergangen werden), so wird es wohl ziemlich gewifs werden, dafs eben auch alle vitalen und vegetativen Verrichtungen durch den Willen geleitet werden, der die äufseren Aktionen leitet (am Rande: und der Unterschied blofs in der Beschaffenheit des Centri liegt, welches sie vermittelt und durch welches sie gehen). Sie kommen inzwischen nicht ins Bewufstsein, d. h. das Gehirn (der Ort der Vorstellungen) erhält keine direkte Notiz von ihnen: dies erklärt sich genugsam daraus, dafs es untergeordnete Nervenzentra gibt usw. (wie zu p. 175 meines Werks beigeschrieben) . . . Die Affektionen der inneren Nervenenden scheinen nicht, wie die der äufseren, unmittelbar auf das Vorstellungsvermögen zu wirken, sondern unmittelbar auf die Neigungen (also den Willen) und nur mittelbar durch diese auf die Vorstellungen (am Rande: indem sie sie modi-

fizieren, ihnen eine besondere Farbe leihen), während die Affektionen der äufseren Nervenenden (Sinnesorgane) zunächst die Vorstellungen veranlassen und diese den Willen bestimmen. Die Reize der inneren Nervenenden wirken (am Rande: beim Instinkt und instinktiven Trieben) auf das Gehirn, und von da, mittels bewufsten Willensaktes, auf die Bewegungen, nicht aber unmittelbar, sonst wären diese Bewegungen Krämpfe oder automatisch . . : ."[1])

Aus diesen Ausführungen geht hervor, dafs Schopenhauer Cabanis' sensibilité sans sensation in der Tat als etwas Willensmäfsiges aufgefafst hat.

Zusammenfassend können wir somit feststellen: Ähnlich wie Flourens scheidet Schopenhauer die Sensibilität von der Intelligenz und ähnlich wie Cabanis fafst er sie als in das Gebiet des Willens gehörend auf. Dafs letztgenannte Deutung von ihm nicht streng durchgeführt wird, kann hier übersehen werden. Schopenhauers Kenntnis der Untersuchungen von Cabanis kann auf 1824, wie aus dem „Quartant", die von Flourens auf 1826 angesetzt werden, wie aus den „Adversaria" hervorgeht. In diese Zeit aber fällt auch die Wandlung in der Auffassung der blofsen Sinnesempfindungen, die wir bei Schopenhauer nachwiesen. Wir fanden nämlich,[2]) dafs in den Schriften und Ausgaben, die nach der ersten Auflage der Welt als Wille und Vorstellung Band I liegen, deutlich erkennbar zuerst aus der zweiten Auflage der Welt als Wille und Vorstellung vom Jahre 1844, die blofsen Sinnesempfindungen nicht mehr als Vorstellungen genommen werden. Die Untersuchungen von Cabanis und Flourens können somit als Quellen der Anregung für diesen Wandel in der Lehre Schopenhauers von den Sinnesempfindungen angesehen werden.

Rückblickend gewinnen wir aus der Stellungnahme Schopenhauers zu den Lehrmeinungen von Cabanis und Flourens auch ein besseres Verständnis für die Art, wie er sich in seiner ersten Entwicklungsperiode die Ansichten Erasmus Darwins zurechtgelegt haben wird. Die naiv materialistischen Gedanken dieses Physiologen verlieren, von dem metaphysischen Gesichtspunkte

---

[1]) Arthur Schopenhauers Nachlafs Nr. 13. Quartant S. 82—92.

[2]) Sieh S. 34 dieser Schrift.

Schopenhauers aus gesehen, ihre materialistische Färbung, insofern die Ineinssetzung von Empfindung und physiologischem Vorgange in dem Sinnesorgan für ihn als eine metaphysisch fundierte faſsbar wird.

Auch die Gedanken Troxlers, der in der Weise der Schellingschen Naturphilosophie spekulierend, mit dem Gedanken spielt, daſs den anatomischen und physiologischen Verhältnissen der Retina und des Sehnerven gewisse psychologische Tatsachen des Sehens gleichzusetzen seien, werden, weil sie, vom Standpunkte Schopenhauers aus gesehen, in ihrer metaphysischen Fundierung leicht umdeutbar erscheinen, auf Schopenhauer einen besonderen Reiz ausgeübt haben.[1])

Anmerkung.

Die Lokalisation der Sinnesempfindungen in den Sinnesorganen und die Annahme, daſs wir durch die Sinnesempfindungen unmittelbar von bestimmten Zuständen in den Sinnesorganen wissen, findet sich auch bei K. Ch. F. Krause. In den „Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft", Göttingen 1829, führt er in dem Kapitel von der „leiblich-sinnlichen Wahrnehmung" aus, „daſs wir nicht die leiblichen Dinge selbst als auſser uns seiend wahrnehmen, sondern nur die Sinne unseres Leibes, und daſs alle einzelnen Empfindungen und Vorstellungen der Sinne, als da ist Farbe, Umriſs, Ton, Geruch, Geschmack, Anfühlen usw., eigentlich bloſs Bestimmungen, bestimmte Zustände in unseren Sinnen sind, daſs wir also eigentlich und ursprünglich nur unsern Leib sinnlich erkennen, auf Auſsendinge aber nur gemäſs der Grundlage des in unsern leiblichen Sinnen Wahrgenommenen schlieſsen."[2]) Wie ersicht-

---

[1]) Daſs Schopenhauer sich mit den psychophysiologischen Erörterungen Troxlers eingehend befaſst habe, geht auch aus einer in anderem Zusammenhange auftretenden kritischen Bemerkung in den Adversaria, p. 234, hervor, wo er die Unterscheidung, die Troxler zwischen übersinnlichem und untersinnlichem Bewuſstsein macht, im Prinzip anerkennt. Auch im Quartant, p. 85, steht ein Hinweis darauf.

[2]) Karl Christian Friedrich Krause, Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, zugleich in ihrer Beziehung zu dem Leben. 1. Aufl. Göttingen 1829, S. 34f. 2. Aufl. Prag 1868, S. 40. Ähnlich so Vorlesungen über das System der Philosophie, I. Band, 2. Aufl. Prag 1869, S. 76ff. und S. 234f. (die 1. Aufl. erschien 1828) und Grundriſs der historischen Logik. Jena und Leipzig 1803, S. 17f.

lich, ist die Lokalisation der Sinnesempfindungen in den Sinnesorganen auch hier vorausgesetzt. Krause kann aber für Schopenhauer nicht als historische Voraussetzung angenommen werden; denn nicht nur läfst sich die Annahme der Lokalisation der Sinnesempfindungen in den Sinnesorganen für Schopenhauer ungezwungener aus seiner Kenntnis der einschlägigen physiologischen Literatur herleiten, sondern es findet sich auch nirgends bei Schopenhauer ein Hinweis auf K. Chr. Fr. Krause. Auch den Gedanken, dafs wir ein unmittelbares Bewufstsein von den Teilen der Sinnesorgane haben, in denen die Empfindungen erregt werden, fanden wir schon aus den metaphysischen, im Zusammenhange mit den psychophysiologischen Voraussetzungen Schopenhauers heraus verständlich, auch wenn wir nicht erst auf G. E. Schulze verweisen. Auch die Intellektualität der empirischen Anschauung finden wir im Prinzip bei Krause, der hierin mit Schopenhauer auf Kant fufst, aber für Krause kommen gerade diejenigen Merkmale der Intellektualität der empirischen Anschauung, auf die Schopenhauer das meiste Gewicht legt, nämlich ihr ausschliefslich kausaler Sinn und die Unmittelbarkeit des diesen hervorbringenden intellektuellen Prozesses, nicht in Frage; denn er sagt: „Da aber, um inmittelst der einfachen Wahrnehmung des Tastgefühls auf Gestalten, Stellungen und Bewegungen zu schliefsen, der Gedanke vorausgehen mufs, dafs etwas Selbwesenliches, nämlich Körper, da seien, welche jene einfache Empfindung verursachen, und da diese Körper selbst, so wenig als die Eigenschaft des Verursachens, und die Notwendigkeit, eine Ursache vorauszusetzen, sinnlich empfunden werden, sondern lediglich die bestimmte Beschaffenheit des Nerven, so ist offenbar, dafs wir, um durch den Tastsinn Gestalten, Stellungen und Bewegungen kennen zu lernen, noch aufser den Vorstellungen von Raum, Zeit und Bewegung, auch andere Begriffe, Urteile und Schlüsse hinzubringen müssen, welche wir auf die einfache Empfindung unseres Gefühlsorganes anwenden, ob selbige gleich durch keinen Sinn, weder im Geiste noch im Leibe können wahrgenommen werden.“ [1]) Diesen Begriffen,

---

[1]) Krause, Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, 1. Aufl., S. 43. 2. Aufl., S. 49. Ähnlich so Vorlesungen über das System der Philosophie, I. Band, 2. Aufl., S. 89f.

Urteilen und Schlüssen liegt bei Krause letzterdings die Annahme zugrunde, dafs unsere sinnlichen Anschauungen von unseren Phantasiebildern darin unterschieden sind, dafs der Verlauf dieser als von uns verursacht bewufst wird, der jener aber nicht, ein Gedanke, der nicht dem Schopenhauerschen von dem unmittelbaren Bewufstsein, das wir von dem Bewirktsein einer einzelnen Sinnesempfindung haben, analog ist, sondern eher dem kantischen Gedanken, dafs wir von einer umkehrbaren Folge unserer Vorstellungen eine nicht umkehrbare als durch eine Ursache aufser uns bedingt unterscheiden.

Ähnlich wie bei Fichte finden wir auch bei Krause eine Unterscheidung von Bewufstseinsstufen der Wahrnehmung. Als Grundtätigkeiten oder Grundfunktionen des Denkens nennt er nämlich:

1. das Hinschauen, Hinsehen, Hinmerken (Reflektieren, die Reflexion),

2. das Erschauen oder Erfassen (Perzipieren, Apperzipieren) und 3. das Weiterbestimmen des Schauens, das Schaubestimmen (Determinieren). In diesem Schaubestimmen unterscheidet er weiterhin drei Teiltätigkeiten oder Momente, nämlich

1. die Ableitung (Deduktion),
2. die Selbeigenschauung (Intuition) und
3. die Vereinbildung der Ableitung und Selbeigenschauung als Schauvereinbildung (Konstruktion).[1])

Auch hierin zeigt sich die von der Schopenhauers gänzlich abweichende Richtung der Gedankenentwicklung Krauses.

Die speziellen psychologischen Annahmen.

Von den vier Momenten, die Schopenhauer in der Tätigkeit des Verstandes bei der Konstruktion der empirischen Anschauung unterscheidet, ist das erste, dafs „der Verstand den Eindruck des Objekts, welcher verkehrt, das Unterste oben, auf die Retina eintrifft, wieder aufrecht stelle". Dieses Problem beschäftigte schon Kepler. Er schrieb der Seele die Fähigkeit zu, den Eindruck, der etwa auf einen unteren Teil der Netzhaut gemacht werde, sich so vorzustellen, als wenn er von den Strahlen eines

---

[1]) Krause, Vorlesungen über das System der Philosophie. I. Band. S. 371—416.

höheren Punktes der Sache entstände.[1]) Descartes erläutert die natürliche Methode, die Gröfse, Lage und Entfernung der Gegenstände aus der Richtung der Augenachsen zu beurteilen, indem er sie vergleicht mit der Art, wie ein Blinder von der Gröfse und Entfernung einer Sache vermittels zweier Stäbe, selbst von unbekannter Länge, urteilt, wenn seine Hände, worin er die Stäbe hält, in einer bekannten Entfernung und Lage gegeneinander sind.[2]) Gegen diese Ansicht wendet sich Berkeley, der zur Erklärung des Problems ein Vergleichen der Gesichts- und Tastempfindungen in Anspruch nimmt.[3])

Schopenhauer, der das genannte Moment zuerst in der Theoria colorum physiologica erwähnt, wird dasselbe wahrscheinlich näherliegenden Quellen entnommen haben. Die optischen Annahmen Schopenhauers, die diesem Punkte seiner Lehre zugrunde liegen, gehen in der Hauptsache auf Robert Smith zurück. Allerdings stimmen dessen psychologische Ansichten hierbei mit denen Schopenhauers nicht überein, wie aus folgender Stelle ersichtlich wird: „Wenn es nun die Erinnerung an ebendieselben, auf ebenderselben Stelle der Netzhaut erregten Empfindungen sind, die unser Urteil über die Stelle einer Sache veranlafst, obwohl wir uns dieser Empfindungen selbst nicht bewufst sind, . . . so werden die verkehrten Bilder auf der Netzhaut ebensogut dienen, diese Begriffe zu erregen, als wenn sie aufgerichtet, oder in einer jeden anderen schiefen Lage stünden. Nur das wird erfordert, dafs Bild und Sache allemal ihre Stellung zugleich nach einem gewissen beständigen Gesetze ändern.“[4]) Eine Hinzuziehung reproduktiver Bedingungen zur Erklärung des Zustandekommens der empirischen Anschauung liegt Schopenhauer völlig fern, auch dafs wir uns der Empfindungen auf der Netzhaut nicht bewufst seien, stimmt nicht mit Schopenhauers Meinung überein.

---

[1]) Kepler, „Paralipomena“ S. 169; darüber Smith, „Optics“ Rem. p. 4 und Helmholtz, „Phys. Opt.“ § 29, 3. Aufl., S. 224.

[2]) Descartes, „Dioptrice“ p. 68 u. „De homine“ p. 66; darüber Helmholtz, „Phys. Optik“ § 29, 3. Aufl., S. 224.

[3]) Berkeley, „An Essay towards a New Theory of Vision“ § 97f.

[4]) Robert Smith, A compleat System of Optics in four books. Cambridge 1738, Buch I, Kap. V, § 136. Vollständiger Lehrbegriff der Optik nach Herrn Robert Smiths Englischen mit Änderungen und Zusätzen ausgearbeitet von Abraham Gotthelf Kästner. Altenburg 1755. S. 43.

Eine auffallende Übereinstimmung aber mit Schopenhauer ist bei Cheselden festzustellen. Cheselden gibt folgende Erklärung: „Sollten wir nicht, wenn wir untersuchen, warum ein im Auge umgekehrtes Bild der Seele anders erscheint, die wahre Ursache in der Betrachtung der Richtungen, in welchen die Lichtstrahlen auf die Netzhaut fallen, finden, so wie wir, durch eine gleiche Erfahrung, wenn irgend etwas einen Teil unseres Körpers trifft, urteilen, ob es von oben oder von unten kommt?“[1]) Besonders bemerkenswert ist hier die Übereinstimmung mit Schopenhauer in dem Gedanken, dafs ein Betrachten der Richtung der Sehstrahlen stattfinde. Übereinstimmend mit Schopenhauer sagt Cheselden auch, dafs wir, „wenn wir auf dem Kopf stehen, den Gegenstand nicht in derselben, sondern in der gerade umgekehrten Lage wahrnehmen“.[2]) Gemeint ist hier, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, dafs wir auch in dieser besonderen Lage den Gegenstand richtig beurteilen, indem wir auch dann die Lichtstrahlen verfolgen.

Die Umkehrung des Netzhautbildes und die Beurteilung der Richtung, in der die Gegenstände liegen, unterzieht auch Thomas Reid einer Erörterung, allerdings ohne eine Erklärung zu geben. Er sagt: „Es ist augenscheinlich, dafs die Bilder auf der Netzhaut vermöge der Gesetze der Natur die Mittel zum Sehen sind, aber auf welche Art sie ihre Bestimmung erfüllen, ist uns gänzlich unbekannt.“[3]) Dafs er aber geneigt ist, das Unbekannte als etwas Apriorisches zu bestimmen, klingt aus folgenden Bemerkungen heraus: „Wir stimmen mit Porterfield[4]) überein, dafs wir vermöge eines natürlichen und angeborenen Prinzips sichtbare Gegenstände in einer gewissen Richtung vom Auge sehen.“[5]) „Der materielle, auf einen besonderen Punkt der Netzhaut gemachte Eindruck führt vermöge der Beschaffenheit unserer Natur die Seele auf zwei

[1]) W. Cheselden, The Anatomy of the Human Body. London 1741. Buch IV, Kap. IV. W. Cheseldens Anatomie des menschlichen Körpers. Aus dem Englischen übersetzt von A. F. Wolff nebst einer Vorrede von Fr. Blumenbach. Göttingen 1790. S. 288.

[2]) Ebenda. Übers. S. 289 (vgl. Schopenhauer III, 73).

[3]) Reid a. a. O. Vol. I, S. 156 (Inquiry).

[4]) Porterfield, „On the eye“ B. II, S. 285. Darüber Helmholtz, „Phys. Opt.“ § 29, 3. Aufl., S. 224.

[5]) Reid a. a. O. Vol. I, S. 177 (Inquiry).

Dinge, nämlich auf die Farbe und auf die Stellung irgend eines äufseren Gegenstandes." [1])

Die spezielle Begründung, die Schopenhauer dafür, dafs die Retina die Fähigkeit besitze, die Richtung, in der sie vom Lichtstrahl getroffen wird, mitzuempfinden, anführt, dafs nämlich „wahrscheinlich der Lichtstrahl in die Dicke der Retina eindringe", ist ein Gedanke, der der damals noch geltenden Emissionstheorie des Lichtes entspringt. Er verband sich vielfach mit der Annahme hohler, von Lebensgeistern ausgefüllten Nervenröhrchen, die in der Retina endigen und in die die Lichtstrahlen eindringen sollten. Diese Annahme war gegen Ende des 18. Jahrhunderts wohl unter dem Einflufs von Descartes[2]) in der Physiologie ziemlich allgemein geworden. „Die am meisten angenommene Meinung", sagt Cheselden, „ist, dafs die Nerven hohle Röhrchen seien, die die Lebensgeister enthalten, durch deren Bewegungen die Empfindungen geleitet würden." [3]) Thomas Reid u. a. sagt: „Warum können denn die Sehnerven z. B. nicht aus leeren Röhrchen bestehen, deren Mund weit genug geöffnet ist, um die Lichtstrahlen, durch die das Gemälde auf der Netzhaut gebildet wird, aufzunehmen und sie sanft und sicher ... in den Sitz der Seele zu bringen?" [4]) Die Annahme von von Lebensgeistern ausgefüllten Nervenröhrchen wurde aber hauptsächlich durch die Untersuchungen Charles Bells als falsch erwiesen. Sie findet sich auch nicht mehr bei Schopenhauer. Dafs Schopenhauer von den Entdeckungen Bells wenigstens in seinen späteren Jahren Kenntnis erlangte, geht aus folgender Stelle hervor: „Es ist doch ein hübsches Stück Weges, welches binnen 200 Jahren Philosophie und Physiologie zurückgelegt haben, von des Cartesius glandula pinealis und den sie bewegenden oder auch von ihr bewegten spiritibus animalibus zu den motorischen und sensibeln Rückenmarksnerven des Charles Bell und den Reflexbewegungen Marshall Hall's." [5]) Indes ist der Gedanke des Eindringens der Lichtstrahlen in die Retina in der Fassung, wie er bei Schopenhauer auftaucht, bei den bekannteren Physiologen seiner Zeit nicht zu finden.

[1]) Ebenda S. 146.

[2]) Descartes, „Dioptrik" Kap. IV, a_2; cf. Princip. Philos. IV, 189.

[3]) Cheselden, „Anatomy" Buch III, Kap. XIV. Übers. a. a. O. S. 239.

[4]) Reid a. a. O. Vol. I, S. 179 (Inquiry). [5]) V, 183.

Das Zweite, was der Verstand bei seiner Umarbeitung der Empfindung in Anschauung leistet, dafs er „das zweimal Empfundene zu einem einfach Angeschauten macht", ist gleichfalls Gegenstand eines alten Problems. Schon Galenus, 113—200 n. Chr., machte zur Erklärung des Einfachsehens die Annahme, dafs sich die Sehnervenfasern im Chiasma der Sehnerven verbänden. Diese anatomische Hypothese findet bei Descartes eine andere Gestaltung in der Form, dafs die Zirbeldrüse der Vereinigungspunkt für die doppelten Eindrücke des rechten und linken Auges und Ohres sei, ohne welchen wir die Gegenstände statt einfach doppelt wahrnehmen würden. Der Hypothese des Galenus schlofs sich später Newton an. Eine zweite Ansicht suchte die Schwierigkeit durch die Annahme zu beseitigen, dafs wir immer nur mit einem Auge auf einmal sähen. Dieser Meinung war Porta. Ihm schlossen sich Gassendi, Tacquet, Gall und Du Tours an. Die dritte Ansicht war die sogenannte Projektionshypothese, wobei das Einfachsehen für einen Akt unseres Verständnisses der Gesichtsempfindungen erklärt wurde. In ihrem Sinne äufserte sich schon Kepler.[1] An Keplers Ansicht schlofs sich Porterfield an, indem er meinte, wir sähen die Objekte nicht doppelt, weil jedes Auge sie an ihren richtigen Platz verlegt, was später dann so formuliert wurde, dafs wir sie an den Kreuzungspunkt der Visierlinien verlegen.[2]

Da Schopenhauer das zweite Moment in der Verstandestätigkeit schon in der ersten Auflage von Sehen und Farben bespricht, so wird es auf einen für diese in Betracht kommenden Autor zurückzuführen sein. Cheselden bereits führt zur Erklärung die Intellektualität dieses Vorganges an: „Das Einfachsehen eines Gegenstandes scheint nicht von der Vereinigung der beiden Sehnervenstrahlen, noch davon abzuhängen, dafs das Licht auf korrespondierende Nervenfasern auffällt, sondern von einem auf Erfahrung gegründeten Urteil."[3]

Bei Robert Smith, dessen Ausführungen über diesen Punkt

---

[1]) Kepler, „Dioptrice" Propos. LXII.

[2]) Vorstehendes entnommen aus: Helmholtz' „Phys. Optik" § 31, 3. Aufl., S. 394.

[3]) Cheselden, „Anatomy" Buch IV, Kap. IV. Übers. a. a. O. S. 286.

Schopenhauer in der ersten Auflage von Sehen und Farben[1]) als die ihm am meisten zusagende kennzeichnet, ist gleichfalls eine intellektualistische Erklärung angelegt; auf ihn ist auch Schopenhauers Annahme der puncta correspondentia zurückzuführen: „Die Erfahrung lehrt uns, dafs eine Sache oder ein Punkt einer Sache einfach erscheint, wenn seine beiden Bilder aut übereinstimmende Punkte der Netzhäute fallen, doppelt aber, wenn dieses nicht geschieht."[2]) Abweichend aber von Schopenhauer sagt Smith, dafs die Kenntnis von den übereinstimmenden Punkten auf einem Vergleichen des Gesichts mit den Tastwahrnehmungen beruhe: „Fragt man nun, weswegen die doppelte Empfindung, wenn man mit beiden Augen sieht, nicht allemal doppeltes Sehen verursacht, so ist die Antwort, dafs bei dem ordentlichen Gebrauch unserer Augen, wo beide Bilder auf zusammenstimmende Punkte fallen, die Empfindung des Gefühls, nach der wir uns allezeit richten, uns gelehrt hat, dafs die Sache nur einzeln ist."[3]) Auch die Ausführungen Schopenhauers über das Doppeltsehen haben bei Smith ihre hauptsächliche Quelle.

Die metaphysisch fundierte Theorie Troxlers in diesem Punkte und die physiologische Webers über das Einfachsehen verwirft Schopenhauer in einer Anmerkung zur ersten Auflage von Sehen und Farben, die er in der zweiten Auflage dieser Schrift ausgelassen hat, ausdrücklich.

Das was Home, von dem in der ersten Auflage von Sehen und Farben ein Aufsatz in den „Philosophical Transact." erwähnt wird, welcher den Titel „On muscular motion" trägt, über das Schielen und überhaupt das Sehen sagt, ist hauptsächlich physiologischer Art und kommt hier kaum in Betracht.

Von den Autoren der zweiten Entwicklungsperiode Schopenhauers ist in betreff des Einfachsehens nur Th. Reid zu nennen, der gleichfalls die Annahme von puncta correspondentia vertritt, ohne aber hierfür eine Erklärung zu geben. Zusammenfassend sagt Reid: „Aus diesen Phänomenen und aus allen Versuchen, die ich anzustellen fähig gewesen bin, erhellt es

[1]) 1. Aufl. von Sehen und Farben, S. 18.
[2]) Smith, „Optics" Buch I, Kap. V, § 137. Übers. a. a. O. S. 43.
[3]) Smith, „Optics", Buch I, Kap. V. Übers. a. a. O. S. 45, § 137.

augenscheinlich, dafs bei vollkommen gesunden Augen die Mittelpunkte der beiden Netzhäute miteinander korrespondieren und übereinstimmen, und dafs jeder andere Punkt in der einen Netzhaut mit demjenigen Punkte der anderen korrespondiert und übereinstimmt, welcher mit ihm eine ähnliche Lage hat, dergestalt, dafs Abbildungen, welche auf die zusammenstimmenden Punkte der beiden Netzhäute fallen, nur einen Gegenstand und sogar dann nur zeigen, wenn deren wirklich zwei sind, und Abbildungen, welche auf Punkte der Netzhäute fallen, die nicht zusammenstimmen, uns zwei sichtliche Erscheinungen zeigen, obgleich nur ein Gegenstand da ist."[1]) „Dieses Verhältnis und diese Sympathie zwischen den zusammenstimmenden Punkten der beiden Netzhäute ist keine Hypothese, die ich erfinde, sondern eine allgemeine Tatsache oder ein Phänomen des Gesichtssinns."[2])

„Das Dritte, wodurch der Verstand die Empfindung in Anschauung umarbeitet, dafs er aus den bisher gewonnenen blofsen Flächen Körper konstruiert, also die dritte Dimension hinzufügt", ist in früheren Untersuchungen über diese Frage mit der Frage der Bestimmung der Entfernung der gesehenen Objekte sachlich meist zusammengenommen; Schopenhauers Annahme dieses dritten Momentes kann auf Th. Reid zurückgeführt werden. Es ist bei Smith und den andern für die erste Auflage von Sehen und Farben in Betracht kommenden Autoren noch nicht deutlich ausgesprochen und vermutlich eben deshalb auch in dieser Schrift Schopenhauers noch nicht erwähnt. Bei Th. Reid heifst es: „Die sichtbare Figur hat keine Entfernung vom Auge, keine Wölbung, noch hat sie drei Dimensionen . . . Aber wenn ich gelernt habe, die Entfernung eines jeden Teiles dieses Gegenstandes von dem Auge wahrzunehmen, so gibt diese Perzeption ihm Wölbung und eine sphärische Figur und fügt den zwei Dimonsionen ... die dritte hinzu."[3])

Die vierte Verstandesoperation, die im Erkennen der Entfernung der Objekte von uns besteht, ist der Sache nach schon in den älteren Ansichten über die Tiefenwahrnehmung enthalten,

---

[1]) Reid a. a. O. Vol. I, S. 166 (Inquiry).
[2]) Ebenda.
[3]) Reid a. a. O. Vol. I, S. 193 (Inquiry).

die sich an die Frage über die scheinbar verschiedene Gröſse des Mondes anschlossen, bei Ptolemäus, Alhazen, Roger Baco und Vitellio. Ptolemäus (150 n. Chr.) sagt schon, daſs die Seele von der Gröſse der Gegenstände nach einer vorgefaſsten Schätzung ihrer Entfernung urteilt. Diese scheine gröſser, wenn viele Gegenstände zwischen dem Auge und der betrachteten Sache liegen, wie es der Fall ist, wenn die Himmelskörper nahe beim Horizont sind. An einer anderen Stelle freilich schreibt er die Vergröſserung einer Brechung der Strahlen durch die Dünste zu.[1])

Kepler sagt über die Beurteilung der Entfernung schon, die Entfernung der beiden Augen sei die Grundlinie, deren man sich zur Messung der Entfernung der gesehenen Objekte bediene. Ähnlich so Gassendi, Hobbes und andere.[1]) Kepler stellt den Satz auf, daſs, wenn uns die Entfernung eines Gegenstandes bekannt ist, wir die Gröſse desselben dem Gesichtswinkel, unter dem er erscheint, proportional setzen.

Descartes, der sich im Wesentlichen an Kepler anschlieſst, nimmt für die Bestimmung der Entfernung der Gegenstände in Anspruch: 1. die verschiedene Form des Auges — und dementsprechend einer gewissen Partie des Gehirns —, je nachdem die Objekte näher oder entfernter sind, und 2. den Konvergenzwinkel der beiden Augenachsen. Nach Descartes schätzen wir die Gröſse der Gegenstände aus ihrer Entfernung, verglichen mit der Gröſse der Bilder, die sie im Grunde des Auges entwerfen.

Von den für Schopenhauer näherliegenden Autoren wird die vierte Verstandesoperation schon in eingehender Weise von Smith erörtert. Von den vier Data, die Schopenhauer anführt, macht Smith im wesentlichen nur eins geltend: das Erkennen der Entfernung aus der scheinbaren Gröſse bekannter Gegenstände: „Es ist kein Zweifel, daſs wir die Entfernungen der Sachen voneinander und von uns selbst nach den Begriffen schätzen, die wir von den Gröſsen der zwischen ihnen und dem Auge liegenden Sachen haben, auch zuweilen die Annäherung eines Körpers aus dem Zunehmen seiner scheinbaren Gröſse und umgekehrt... Daſs die Strahlen aus einem gewissen Punkte ausgehen, verursacht

[1]) Helmholtz, „Phys. Opt." § 30, 3. Aufl., S. 300.

noch nicht, dafs die Sache an demselben Ort erscheinen müsse. Auch die Malerkunst und die Perspektive zeigen, dafs unsere sinnlichen Vorstellungen von den Örtern der Sache mit den Begriffen, die sich der Verstand von den Punkten macht, von denen die Strahlen ausgehen, gar nicht einerlei sind, und dafs die Verschiedenheit dieser Begriffe von den verschiedenen scheinbaren Gröfsen bekannter Sachen herrühret, die das Gemälde vorstellet."[1]) Den optischen Winkel und die mutationes oculi lehnt Smith als zur Beurteilung der Entfernung unzulänglich ausdrücklich ab. Über das, was Schopenhauer Luftperspektive nennt, spricht er gelegentlich und polemisiert gegen Berkeleys Annahme der Luftperspektive zur Erklärung der Beurteilung der Entfernung.

Für die vier Data zu der vierten Verstandestätigkeit weist Schopenhauer in der ersten Auflage des zweiten Bandes der Welt als Wille und Vorstellung[2]) selbst auf Th. Reid als Quelle hin. Bei diesem heifst es: „1. Um Gegenstände in verschiedenen Entfernungen deutlich zu sehen, mufs die Form des Auges eine kleine Änderung erfahren . . . Hätten wir kein anderes Mittel als dieses, um die Entfernung sichtbarer Gegenstände wahrzunehmen, so würde der entlegenste nicht über zwanzig oder dreifsig Fufs (bei Schopenhauer 7 Zoll bis 16 Fufs) vom Auge entfernt sein . . .

2. Um beide Augen auf einen Gegenstand zu richten, müssen die optischen Achsen, je nachdem der Gegenstand näher oder entfernter ist, mehr oder weniger gegeneinander hinübergebogen sein . . . Aber auch das hat seine Grenzen (von Schopenhauer auf 200 Fufs veranschlagt), über welche hinaus es von keinem Nutzen sein kann.[3])

3. Die Farben der Gegenstände, je nachdem diese mehr entfernt sind, werden schwächer und matter und sind mehr von dem Azur der zwischen uns und ihnen liegenden Atmosphäre überdeckt.[4])

4. Wir nehmen öfters die Entfernung von Gegenständen vermittels dazwischenkommender oder daranstofsender Gegen-

---

[1]) Smith, „Optics" Buch I, Kap. V, § 138. Übers. a. a. O. S. 46f.
[2]) II, 34f.
[3]) Reid a. a. O. Vol. I, S. 189f. (Inquiry). [4]) Ebenda S. 190.

stände wahr, deren Entfernung oder Gröfse uns sonst schon bekannt ist.[1])

5. Noch ein anderes Mittel, durch welches wir die Entfernung sichtbarer Gegenstände wahrnehmen können, ist die Verminderung ihrer sichtbaren oder scheinbaren Gröfse."[2])

Der fünfte der von Reid angeführten Punkte ist von Schopenhauer nicht als ein besonderer angeführt. Man kann annehmen, dafs er ihn, wenn nicht deutlich ausgesprochen, so doch sachlich mit dem vierten Punkte zusammengenommen hat.

Die Theorie von der Akkomodation der Linse führt Schopenhauer auf Kepler zurück. Ferner weist er auf A. Huecks Abhandlung „Die Bewegung der Krystallinse", 1841, hin. In betreff der Luftperspektive nennt Schopenhauer auch Goethes „Farbenlehre" als Bestätigung.

Das was Schopenhauer über die Perspektive sagt, geht z. T. auf R. Smith zurück. Die Lehre von den mutationes oculi wird eingehender als von Reid in dem von Schopenhauer zitierten Aufsatz von Henry Home in den „Philos. Transact.", der den Titel führt: „On muscular motions of the eyes", behandelt.

Das, was Schopenhauer über die Data sagt, die bei der Konstruktion der empirischen Anschauung die Tastwahrnehmungen liefern, führt im wesentlichen auf die Sensualphilosophie des 18. Jahrhunderts und z. T. schon auf Locke zurück. Eine unmittelbare Quelle ist in Th. Reids „Inquiry" gegeben, wo es heifst: „Die Perzeption, welche ich durch das Gefühl von der Unebenheit oder Glattheit der Körper, von ihrer Ausdehnung, Figur und Bewegung habe, ist nicht erworben, sondern ich habe sie von Natur."[3]) Schopenhauer sagt entsprechend: „Das Getast liefert ganz unmittelbar die Data zur Erkenntnis der Gröfse, Gestalt, Härte, Weiche, Trockenheit, Nässe, Glätte, Temperatur usw."[4]) Für die Beihilfen, die zu den Tastwahrnehmungen teils Gestalt, Beweglichkeit und Stellung der Arme, Hände und Finger liefern, ist es mir nicht gelungen, eine unmittelbare Quelle zu finden, obgleich das Vorhandensein einer solchen wahrscheinlich ist. Für die Beihilfe, die die Muskelkraft

---

[1]) Ebenda S. 192. [2]) Ebenda S. 192.

[3]) Reid a. a. O. Vol. I, S. 184 (Inquiry); ähnlich so S. 188.

[4]) III, 69.

liefert, scheint eine unmittelbare Quelle in Erasmus Darwins „Zoonomia“ gegeben zu sein: „Das Organ des Gefühls“, heifst es hier, „ist eigentlich der Sinn des Drucks, aber die Muskelfibern selbst machen das Sinnesorgan aus, welches die Ausdehnung empfindet. Der Sinn des Drucks ist immer mit den Ideen von der Solidität und Figur der Gegenstände begleitet; keines von beiden begleitet unsere Perzeption der Ausdehnung.“[1])

Die Frage, ob der Verstand die Ausübung seiner Funktion erst erlernen müsse, im besonderen, ob die Kenntnis der Ausmessungen des Gesichtsfeldes erworben sei, wurde schon von Locke ins Auge gefafst und bejaht. Der Gedanke, dafs die empirische Anschauung erlernt werde, wurde von fast allen Physiologen und Psychologen des 18. Jahrhunderts erörtert, so auch von Robert Smith,[2]) Thomas Reid,[3]) Bichat[4]) und Cabanis.[5]) Dem englischen Empirismus entsprungen, einseitig weitergebildet durch den französischen Sensualismus, flofs dieser Gedanke in Deutschland zusammen mit rationalen Gedanken, und in dieser Verbindung treffen wir ihn auch bei Schopenhauer an.

Ein Rückblick auf unsere Ausführungen läfst erkennen, dafs die Annahmen Schopenhauers über die speziellen Bedingungen des Zustandekommens der empirischen Anschauung in fast allen Details bei den von Schopenhauer genannten Autoren ihre historische Grundlage haben.

Für die erste Entwicklungsperiode Schopenhauers, also hier bis zur ersten Auflage von Sehen und Farben, fanden wir,

---

[1]) Erasmus Darwin, „Zoonomia or the laws of Organic life“. 1794—98. Band I, Abt. 1, Abschn. XIV, Kap. VII. „Zoonomie oder Gesetze des organischen Lebens“ von Erasmus Darwin. Aus dem Englischen übersetzt und mit einigen Anmerkungen begleitet von J. D. Brandis. Hannover 1795—99. I, 1. S. 223.

[2]) Smith, „Optics“ Buch I, Kap. V, § 135. Übers. a. a. O. S. 41f.

[3]) Reid a. a. O. Vol. I, S. 182f.

[4]) Bichat, „Recherches physiologiques sur la vie et la mort“ S. 202f. Paul Janet vertritt in seinem Aufsatze „Schopenhauer et la physiologie française“ die Ansicht, dafs Bichat der erste sei, der das Gesetz formuliert habe, dafs die Gewohnheit ihre Macht an den animalen Funktionen geltend mache, während ihr Einflufs auf die organischen Funktionen fast gleich Null sei. Der Aufsatz von Paul Jannet ist erschienen in der „Revue des deux mondes“ 1. Mai 1880, S. 46.

[5]) Cabanis, „Rapports“ T. I, S. 9 u. a. m.

dafs die Lokalisation der Empfindungen in den Sinnesorganen bereits bei Aristoteles und weiterhin bei Kepler gegeben ist, der aber für diesen Punkt von Schopenhauer noch nicht erwähnt wird. Unter den von ihm genannten Quellen fanden wir diesen Gedanken von Erasmus Darwin und in gewissem Sinne auch von Troxler vertreten.

Das Einfachsehen, das von den vier in den späteren Schriften Schopenhauers genannten speziellen Funktionen in der ersten Entwicklungsperiode allein in Betracht kommt, ist gleichfalls schon bei Kepler angelegt. Von den Schopenhauer näherstehenden Autoren fanden wir es bei Cheselden und Smith.

Das in der Theoria colorum hinzukommende Moment des Aufrechtsehens, gleichfalls schon von Kepler berührt, wird für Schopenhauer in erster Linie auf Cheselden, vielleicht auch schon auf Thomas Reid zurückzuführen sein. Letzteres ist nicht ganz wahrscheinlich, da Reid hier zwar schon genannt, eine eingehende Berücksichtigung seiner Theorie aber vermutlich hier schon zu der weiteren Ausgestaltung geführt haben würde, die die Lehrmeinung Schopenhauers mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Reid in den späteren Schriften genommen hat.

Auffallend ist, dafs Schopenhauer einen Gedanken von Robert Smith, der schon von Berkeley entwickelt wurde, dafs wir uns der Empfindungen auf der Netzhaut selbst nicht bewufst seien, nicht beachtet hat. Fast möchte man vermuten, dafs er diesen Gedanken zufolge seiner metaphysisch eingestellten psychophysiologischen Betrachtungsweise absichtlich gemieden habe.

In den späteren Schriften Schopenhauers erwies sich der Einflufs der französischen Physiologen Bichat, Cabanis und Flourens und der Thomas Reids als bedeutsam. Die Lokalisation der Empfindungen in den Sinnesorganen findet bei Bichat, die Trennung von Empfindung und Vorstellung wahrscheinlich in den in der Weise Schopenhauers aufgefafsten Lehren von Cabanis und Flourens eine Bestätigung.

Für die weitere Ausgestaltung der Theorie von der empirischen Anschauung fanden wir Thomas Reid als die Hauptquelle.

Anmerkung.

Einige Bemerkungen seien noch angebracht über Schopenhauers Verhältnis zu Berkeley. Der Name Berkeleys wird

schon in Welt als Wille und Vorstellung, Band I, 1819,[1]) genannt und dessen metaphysische Lehre einer Kritik unterzogen. Merkwürdigerweise ist nun dessen Abhandlung über das Sehen: „An Essay towards a New Theory of Vision“, 1709, von Schopenhauer nirgends erwähnt. Gleichwohl ist zu vermuten, daſs Schopenhauer sie wenigstens dem Namen nach gekannt habe: sie ist in Robert Smiths „Optics“[2]) und in Erasmus Darwins „Zoonomia“[3]) erwähnt. Auch ist sie bei Thomas Reid an verschiedenen Stellen genannt. (Diese Schrift Berkeleys findet sich nicht in der von Schopenhauer hinterlassenen Bibliothek.) Es bleibt daher ungewiſs, ob Schopenhauer diese Schrift Berkeleys auch dem Inhalte nach gekannt habe.

Berkeley beschäftigt sich in dem „Essay towards a New Theory of Vision“ u. a. mit dem Problem der Beurteilung der Entfernung. Er wendet sich gegen diejenigen, die die Gröſse des Winkels, der durch das Sichschneiden der beiden optischen Achsen gebildet wird, oder die gröſsere oder geringere Divergenz der Strahlen, die von einem Punkte aus auf die Pupille treffen, zur Erklärung heranziehen wollen, weil es vollkommen unmöglich sei, die verschiedenen Winkel durch das Gesicht wahrzunehmen.[4]) Zur Beurteilung der Entfernung nimmt er vielmehr in Anspruch: 1. die Empfindungen, die vom Rollen der Augen entstehen, je nachdem wir sie auf nähere oder entferntere Gegenstände richten,[5])

2. die mehr oder weniger groſse Verworrenheit der Gesichtsbilder bei konstant angenommener Pupillenöffnung,[6])

3. die Empfindungen, die durch die Anstrengung der Augen entstehen, wenn wir bei Annäherung eines Gegenstandes an die Augen verhindern wollen, daſs er verworrener werde.[7])

Nebenher erwähnt werden als mittelbar, nämlich zufolge der schon vorhergegangenen Erfahrungen wirksam, 4. die besondere

---

[1]) I, 34 und 555.

[2]) Smith, „Optics“ Buch I, Kap. V, § 135. Übers. a. a. O. S. 43.

[3]) Erasmus Darwin, „Zoonomia“, I. Teil, 1. Abt., 14. Abschn., 3. Abs. Übers. a. a. O. S. 212.

[4]) Berkeley, „An Essay towards a New Theory of Vision“, 1732, § 12.

[5]) Ebenda § 16 f.

[6]) Ebenda § 21 f.

[7]) Ebenda § 27 f.

Zahl, Gestalt, Beschaffenheit der Teile der gesehenen Dinge.[1]) Zu den genannten tritt als 5. ein Vergleichen der Gesichtsempfindungen mit den Tastwahrnehmungen, das bei ihm für die räumliche Anordnung der Gesichtsempfindungen von prinzipieller Bedeutung ist.[2])

In dem ersten Punkte stimmen Schopenhauer und Berkeley überein, mit dem Unterschied allerdings, daſs Berkeley eine mit diesen Empfindungen verbundene Kenntnis des Winkels der optischen Achen für ausgeschlossen hält, während Schopenhauer eine solche, wenn auch intuitive, nur für den Verstand vorhandene Kenntnis annimmt. Der zweite Punkt dient Berkeley auch zur Erklärung der Erscheinungen, die Schopenhauer auf die Luftperspektive zurückführt, so z. B. des Gröſserwerdens des Mondbildes nach dem Horizont zu. Diese besondere Erklärungsweise Berkeleys findet sich bei Schopenhauer nicht, auch der dritte Punkt nicht, und der vierte nicht in der bei Berkeley auftretenden Fassung. Der fünfte, von Berkeley in erster Linie betonte und am weitesten ausgeführte Punkt ist gleichfalls in seinem wesentlichen Bestande bei Schopenhauer nicht gegeben. Auch Schopenhauer spricht zwar von einem Vergleichen der Gesichts- und Tastempfindungen, wo er von dem Erlernen der Verstandestätigkeit spricht. Die Ausführungen Berkeleys in diesem Punkte unterscheiden sich aber sachlich von denen Schopenhauers in dem Moment, daſs die Tastwahrnehmungen bei Berkeley das Primäre und die für die Gesichtswahrnehmungen notwendig vorhergehende Bedingung sind, während bei Schopenhauer das Vergleichen der Gesichts- und Tastempfindungen dem Vergleichen der Empfindungen eines und desselben Sinnes untereinander koordiniert ist; es hat bei ihm für die Raumordnung nicht die prinzipielle Bedeutung wie bei Berkeley, weil die Lokalisation der Gesichtsempfindungen in den Raum bei Schopenhauer das unmittelbare Resultat der Tätigkeit des Verstandes ist. Dies ist einer der Gründe dafür, daſs die Untersuchung Berkeleys auch sachlich nicht als unmittelbare historische Grundlage für die spezielle Ausgestaltung der Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung zu betrachten ist. Die zweite wesentliche Abweichung ist gegeben in Berkeleys

[1]) Ebenda § 28. [2]) Ebenda § 45 f. u. a. m.

Behauptung, dafs der optische Winkel der in das Auge eintreffenden Strahlen zur Erklärung des Tiefensehens nicht herangezogen werden dürfe, weil dieser Winkel nicht zum Bewufstsein komme, eine Einsicht, die der Lehre Schopenhauers, in der das nicht berücksichtigt wird, entschieden überlegen ist. Für das aber, was Schopenhauer mit Berkeley gemeinsam ist, fanden wir bereits in Thomas Reid eine zureichende Quelle, da Schopenhauer für diese Punkte selbst auf Reid hinweist.

Zusammenfassung.

Das Ergebnis unserer historischen Erörterung ist kurz folgendes:

Die Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung nimmt in ihrem erkenntnistheoretischen Bestande ihren unmittelbaren Ausgang von der Lehre Kants. Die im Prinzip schon bei Kant vorhandene Intellektualität der empirischen Anschauung erfährt von Schopenhauer die eigentümliche Umgestaltung, dafs der Verstand unmittelbar die einzelne Sinnesempfindung als Wirkung auffasse und von ihr aus zur Ursache im Raume übergehe. Die Unmittelbarkeit des kausalen Beziehungsbewufstseins und die Zurückführung des Verhältnisses von Inhärenz und Dependenz auf das von Wirksamkeit überhaupt und Wirkungsart erwies sich uns als Fortschritt gegenüber Kant.

Den Gedanken der Unmittelbarkeit der kausalen Bedingtheit der Empfindungen fanden wir schon bei Schulze angelegt, hier auch den Gedanken von dem unmittelbaren Bewufstsein von dem eigenen Leibe.

Auch Fichtes Ausführungen über die Tatsachen des Bewufstseins enthalten, wenn auch im Prinzip anders entwickelte, so doch dem Resultat nach verwandte Gedanken.

In seiner zweiten Entwicklungsperiode erhält Schopenhauer für die Intuitivität der Verstandeserkenntnis eine Bestätigung in der Lehre von Thomas Reid.

Die Lokalisation der Sinnesempfindungen in den Sinnesorganen scheint im wesentlichen von Erasmus Darwin herzurühren. Bei Troxler fanden wir verwandte Gedanken.

Für die Trennung von bloſser Sinnesempfindung und Vorstellung sieht Schopenhauer in den psychophysiologischen Ergebnissen der Untersuchungen von Cabanis und Flourens eine Bestätigung.

Die spezielle psychologische Ausgestaltung der Lehre von der empirischen Anschauung fanden wir in fast allen Einzelheiten in der ihm bekannten psychophysiologischen Literatur wurzelnd, in der Hauptsache bei Robert Smith, Cheselden und Thomas Reid.

Dies macht, historisch betrachtet, die Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung nicht minderwertig; denn es kommt ihm das besondere Verdienst zu, den von anderen gefundenen psychophysiologischen Tatsachen durch ihre gemeinsame Beziehung auf die kausale Funktion des Verstandes einen einheitlichen Zusammenhang gegeben zu haben. Anderseits hat er gegenüber der allgemein gehaltenen Lehre Kants von der empirischen Anschauung das Verdienst, diese auf den Boden der empirischen Forschung zu bringen versucht zu haben.

Anhang.

Das Verhältnis der Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung zur Lehre von v. Helmholtz.

Die schon wiederholt erörterte Frage nach dem Abhängigkeitsverhältnis der Lehre von v. Helmholtz von der Lehre Schopenhauers ist in einem wesentlichen Punkte bisher noch nicht hinreichend geprüft worden, nämlich hinsichtlich der Frage, in welchem Sinne ein Gemeinsames in dem Bestande der Lehren beider von der kausalen Deutung der empirischen Anschauung angenommen werden darf.

In dem am 27. Februar 1855 anläfslich der Einweihung des Kantdenkmals zu Königsberg gehaltenen Vortrage von v. Helmholtz: Über das Sehen des Menschen, der durch den Bericht Frauenstädts zum Anlafs für die Behauptung Schopenhauers wurde, dafs Helmholtz einen wesentlichen Bestandteil seiner Lehre, nämlich die Behauptung über die Funktion der Kausalität in der Wahrnehmung, seinem System entlehnt habe, spricht Helmholtz im Anschlufs an eine Darlegung der Lehre Johannes Müllers von den spezifischen Sinnesenergieen auch über die erkenntnistheoretischen Folgen, die sich aus dieser Lehre entwickeln lassen.

Er führt u. a. folgendes aus: „Wenn eine Verbindung zwischen der Vorstellung eines Körpers von gewissem Aussehen und gewisser Lage und unseren Sinnesempfindungen entstehen soll, so müssen wir doch erst die Vorstellung von solchen Körpern haben. Wie es aber mit dem Auge ist, so ist es auch mit den anderen Sinnen; wir nehmen nie die Gegenstände der Aufsenwelt unmittelbar wahr, sondern wir nehmen nur

Wirkungen dieser Gegenstände auf unsere Nervenapparate wahr, und das ist vom ersten Augenblicke unseres Lebens an so gewesen. Auf welche Weise sind wir denn nun zuerst aus der Welt der Empfindungen unserer Nerven hinübergelangt in die Welt der Wirklichkeit? Offenbar nur durch einen Schlufs; wir müssen die Gegenwart äufserer Objekte als Ursache unserer Nervenerregung voraussetzen; denn es kann keine Wirkung ohne Ursache sein. Woher wissen wir, dafs keine Wirkung ohne Ursache sein könne? Ist das ein Erfahrungssatz? Man hat ihn dafür ausgeben wollen, aber wie man sieht, brauchen wir diesen Satz, ehe wir noch irgend eine Kenntnis von den Dingen der Aufsenwelt haben; wir brauchen ihn, um nur überhaupt zu der Erkenntnis zu kommen, dafs es Objekte im Raume um uns gibt, zwischen denen ein Verhältnis von Ursache und Wirkung bestehen kann. Können wir ihn aus der inneren Erfahrung unseres Selbstbewufstseins hernehmen? Nein, denn die selbstbewufsten Akte unseres Willens und Denkens betrachten wir gerade als frei; d. h. wir leugnen, dafs sie notwendige Wirkungen ausreichender Ursachen seien. Also führt uns die Untersuchung der Sinneswahrnehmungen auch noch zu der schon von Kant gefundenen Erkenntnis, dafs der Satz: „Keine Wirkung ohne Ursache", ein vor aller Erfahrung gegebenes Gesetz unseres Denkens sei." [1]) Schopenhauer hat aus diesen Ausführungen den Sinn der von ihm selbst vertretenen Lehre herausgelesen, dafs die Apriorität des Kausalgesetzes aus dem kausalen Verhältnis der blofsen Sinnesempfindung als Wirkung zu ihrer Ursache im Raume aufser uns abzuleiten sei.[2]) In der Tat sind die Ausführungen von v. Helmholtz wohl geeignet, einen solchen, wie wir finden werden, irrtümlichen Sinn in sie hineinzulesen; denn der Sinn, in dem hier von einem Schlusse auf die Ursache unserer Nervenerregung die Rede ist,

---

[1]) Vorträge und Reden von Hermann von Helmholtz, 5. Auflage, 1. Band. Braunschweig 1903. S. 115f.

[2]) Schopenhauers Briefe, herausgegeben von Eduard Grisebach. Leipzig, Ph. Reclam. S. 337. Sieh darüber Friedrich Conrat, Hermann von Helmholtz' psychologische Anschauungen. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von Benno Erdmann. 18. Heft. Halle a. d. S., Max Niemeyer, 1904; insbesondere Kap. 13: Die Prioritäts- und Plagiatsfrage gegenüber Schopenhauer, S. 229f.

bleibt innerhalb des Gedankenganges dieses Vortrags dunkel. Er unterscheidet sich zwar der Sache nach wesentlich von denjenigen Schlüssen, die uns von gewissen Sinnesempfindungen als Wirkungen auf gewisse durch andere Sinnesempfindungen uns schon bekannte Körper als die Ursachen jener führen; diese Schlüsse nämlich haben die Vorstellung von Körpern aufser uns schon zur Voraussetzung, jener Schlufs aber soll allererst auf diese Vorstellung führen. Helmholtz geht aber auf diesen Unterschied in dem genannten Vortrage nicht näher ein. Trotzdem aber fliefst aus den Ausführungen von v. Helmholtz nicht notwendig der Sinn, den ihnen Schopenhauer beilegt; denn es bleibt auch die Deutung möglich, die der Lehre Kants, auf die sich Helmholtz beruft, analog ist, dafs wir aus einer bestimmten Gesetzmäfsigkeit in der Folge unserer Empfindungen auf Grund der empirischen Einsicht, dafs diese Gesetzmäfsigkeit aus den uns bekannten subjektiven Kausalfaktoren, die sich in der willkürlichen Folge unserer Vorstellungen wirksam erweisen, nicht hinreichend ableitbar sei, auf eine Ursache aufser uns für diese Gesetzmäfsigkeit schliefsen und uns dadurch die Vorstellung von einem Körper aufser uns entstehe. Dafs ein Gedanke in diesem Sinne Helmholtz vorgeschwebt habe, ergibt sich aus den späteren Ausführungen, in denen er diesen Gedanken ausgeführt hat. Hier, insbesondere in dem im Jahre 1878 gehaltenen Vortrage: Die Tatsachen in der Wahrnehmung entwickelt er im Anschlufs an eine empirische Ableitung der Raumanschauung auch eine solche des Bewufstseins von der Aufsenwelt. Es ist zum Verständnisse dieser Entwicklung nötig die etwas längere Ausführung im Zusammenhange anzuführen. Er sagt: „Wenn wir ... fragen, ob es ein gemeinsames und in unmittelbarer Empfindung wahrnehmbares Kennzeichen gibt, durch welches sich für uns jede auf Gegenstände im Raum bezügliche Wahrnehmung charakterisiert: so finden wir in der Tat ein solches in dem Umstande, dafs Bewegung unseres Körpers uns in andere räumliche Beziehungen zu den wahrgenommenen Objekten setzt und dadurch auch den Eindruck, den sie auf uns machen, verändert. Der Impuls zur Bewegung aber, den wir durch Innervation unserer motorischen Nerven geben, ist etwas unmittelbar Wahrnehmbares. Dafs wir etwas tun, indem wir einen solchen Impuls geben, fühlen

wir. Was wir tun, wissen wir nicht unmittelbar. Dafs wir die motorischen Nerven in Erregungszustand versetzen oder innervieren, dafs deren Reizung auf die Muskeln übergeleitet wird, diese sich infolgedessen zusammenziehen und die Glieder bewegen, lehrt uns erst die Physiologie. Wiederum aber wissen wir auch ohne wissenschaftliches Studium, welche wahrnehmbare Wirkung jeder verschiedenen Innervation folgt, die wir einzuleiten imstande sind .... Wir wissen von diesen Impulsen unter keiner anderen Form und durch kein anderes definierbares Merkmal als dadurch, dafs sie eben die beabsichtigte beobachtbare Wirkung hervorbringen; diese letztere dient also auch allein zur Unterscheidung der verschiedenen Impulse in unserem eigenen Vorstellen.

Wenn wir nun Impulse solcher Art geben (den Blick wenden, die Hände bewegen, hin- und hergehen), so finden wir, dafs die gewissen Qualitätenkreisen angehörigen Empfindungen (nämlich die auf räumliche Objekte bezüglichen), dadurch geändert werden können; andere psychische Zustände, deren wir uns bewufst sind, Erinnerungen, Absichten, Wünsche, Stimmungen durchaus nicht. Dadurch ist in unmittelbarer Wahrnehmung ein durchgreifender Unterschied zwischen den ersteren und letzteren gesetzt. Wenn wir also dasjenige Verhältnis, welches wir durch unsere Willensimpulse unmittelbar ändern, dessen Art uns übrigens noch ganz unbekannt sein könnte, ein räumliches nennen wollen, so treten die Wahrnehmungen psychischer Tätigkeiten gar nicht in ein solches ein; wohl aber müssen alle Empfindungen der äufseren Sinne unter irgend welcher Art der Innervation vor sich gehen, d. h. räumlich bestimmt sein. Demnach wird uns der Raum auch sinnlich erscheinen, behaftet mit den Qualitäten unserer Bewegungsempfindungen, als das, durch welches hin wir uns bewegen, durch welches hin wir blicken können. Die Raumanschauung würde also in diesem Sinne eine subjektive Anschauungsform sein, wie die Empfindungsqualitäten Rot, Süfs, Kalt ...

Als die notwendige Form der äufseren Anschauung aber würde der Raum von diesem Standpunkt aus erscheinen, weil wir eben das, was wir als räumlich bestimmt wahrnehmen, als Aufsenwelt zusammenfassen ...

Und eine gegebene, vor aller Erfahrung mitgebrachte Form der Anschauung würde der Raum sein, insofern seine Wahrnehmung an die Möglichkeit motorischer Willensimpulse geknüpft wäre . . .

Suchen wir uns auf den Standpunkt eines Menschen ohne alle Erfahrung zurückzuversetzen. Um ohne Raumanschauung zu beginnen, müssen wir annehmen, dafs ein solcher Mensch auch die Wirkungen seiner Innervationen nicht weiter kenne, als insofern er gelernt habe, wie er durch Nachlafs einer ersten Innervation oder durch Ausführung eines zweiten Gegenimpulses sich in den Zustand wieder zurückversetzen könne, aus dem er durch den ersten Impuls sich entfernt hat. Da dieses gegenseitige Sichaufheben verschiedener Innervationen ganz unabhängig ist von dem, was dabei wahrgenommen wird, so kann der Beobachter finden, wie er das zu machen hat, ohne noch irgend ein Verständnis der Aufsenwelt vorher erlangt zu haben.

Ein solcher Beobachter befinde sich zunächst einmal einer Umgebung von ruhenden Objekten gegenüber. Dies wird sich ihm erstens dadurch zu erkennen geben, dafs, solange er keinen motorischen Impuls gibt, seine Empfindungen unverändert bleiben. Gibt er einen solchen (bewegt er zum Beispiel die Augen oder die Hände, schreitet er fort), so ändern sich die Empfindungen; und kehrt er dann durch Nachlafs oder den zugehörigen Gegenimpuls in den früheren Zustand zurück, so werden sämtliche Empfindungen wieder die früheren.

Nennen wir die ganze Gruppe von Empfindungsaggregaten, welche während der besprochenen Zeitperiode durch eine gewisse bestimmte und begrenzte Gruppe von Willensimpulsen herbeizuführen sind, die zeitweiligen Präsentabilien, dagegen präsent dasjenige Empfindungsaggregat aus dieser Gruppe, was gerade zur Perzeption kommt: so ist unser Beobachter zurzeit an einen gewissen Kreis von Präsentabilien gebunden, aus dem er aber jedes einzelne in jedem ihm beliebigen Augenblicke durch Ausführung der betreffenden Bewegung präsent machen kann. Dadurch erscheint ihm jedes einzelne aus dieser Gruppe der Präsentabilien als bestehend in jedem Augenblick dieser Zeitperiode. Er hat es beobachtet in jedem einzelnen Augenblicke, wo er es gewollt hat. Die Behauptung, dafs er es auch in jedem anderen zwischenliegenden Augenblicke würde

haben beobachten können, wo er es gewollt haben würde, ist als ein Induktionsschlufs anzusehen, der von jedem Augenblicke eines gelungenen Versuches auf jeden Augenblick der betreffenden Zeitperiode schlechthin gezogen wird. So wird also die Vorstellung von einem dauernden Bestehen von Verschiedenem gleichzeitig nebeneinander gewonnen werden können. Das „Nebeneinander" ist eine Raumbezeichnung; aber sie ist gerechtfertigt, da wir das durch Willensimpulse geänderte Verhältnis als „räumlich" definiert haben. Bei dem, was da als nebeneinander bestehend gesetzt wird, braucht man noch nicht an substantielle Dinge zu denken. „Rechts ist es hell, links ist es dunkel; vorn ist Widerstand, hinten nicht" könnte zum Beispiel auf dieser Erkenntnisstufe gesagt werden, wobei das Rechts und Links nur Namen für bestimmte Augenbewegungen, Vorn und Hinten für bestimmte Handbewegungen sind.

Zu anderen Zeiten nun ist der Kreis der Präsentabilien für dieselbe Gruppe von Willensimpulsen ein anderer geworden. Dadurch tritt uns dieser Kreis mit dem einzelnen, was er enthält, als ein Gegebenes, ein „objectum" entgegen. Es scheiden sich diejenigen Veränderungen, die wir durch bewufste Willensimpulse hervorbringen und rückgängig machen können, von solchen, die nicht Folge von Willensimpulsen sind und durch solche nicht beseitigt werden können. Die letztere Bestimmung ist negativ. Fichtes passender Ausdruck dafür ist, dafs sich ein „Nicht-Ich" dem „Ich" gegenüber Anerkennung erzwingt." [1])

Wir dürfen für unseren Zweck davon absehen, dafs auch schon der Annahme eines gleichzeitigen Bestehens von Präsentabilien mit bestimmten Präsenten die Voraussetzung eines unabhängig von ihrem Präsentsein oder Repräsentsein bestehenden Wirklichen zugrunde liegt, und dafs selbst der Gedanke einer Reihe von an einem präsent bleibenden ruhenden Gegenstande hin- und hergleitenden Bewegungsimpulsen in der Konstanz der Beziehung der präsenten Elemente ebensowohl ein von den subjektiven Bedingungen der Sukzession der Willensimpulse unabhängiges Moment verrät, wie eine der subjektiven Folge der Willensimpulse nicht parallel gehende Folge von Veränderungen

---

[1]) Vorträge und Reden von Hermann von Helmholtz, II. Band, S. 223 ff.

der Sinnesempfindungen, es genügt vielmehr für unsere Zwecke, darauf hinzuweisen, dafs für Helmholtz das entscheidende empirische Kriterium für die Existenz einer Aufsenwelt in der Unabhängigkeit gewisser Veränderungen unserer Sinnesempfindungen von einer subjektiv bedingten Folge von Willensimpulsen gegeben ist, ein Kriterium, das dem von Kant aufgestellten der Nichtumkehrbarkeit objektiver Folgen unserer Vorstellungen analog ist. Dies gilt auch dann noch, wenn wir berücksichtigen, dafs die psychophysiologische Problemstellung Helmholtzens in der Frage nach dem Zustandekommen einer Vorstellung von einem aufser uns Wirklichen von der transzendentalen Problemstellung Kants in der Frage nach dem Grunde der objektiven Gültigkeit unserer Erkenntnisse wesentlich verschieden ist.[1])

Wenn es bereits in der Einleitung zur „Erhaltung der Kraft" (1848) heifst, dafs wir zur Kenntnis der Gegenstände der Natur „nur durch die Wirkungen kommen, welche von ihnen aus auf unsere Sinnesorgane erfolgen, indem wir aus diesen Wirkungen auf ein Wirkendes schliefsen",[2]) so kann auch dieser Satz zwar leicht zum Anlafs einer Deutung im Sinne der Lehre Schopenhauers werden, doch ist auch er mühelos vom Standpunkt der späteren Ausgestaltung der Lehre Helmholtzens aus zu verstehen. Nicht, dafs uns die Wirkungen in den Sinnesorganen als solche bewufst würden, was Helmholtz, wie wir sehen werden, ablehnt, noch auch, dafs wir diese Wirkungen als unbewufste Prämissen gleichsam zu einem Schlusse auf ihre Ursachen in dem Sinne benutzten, dafs wir ihren Charakter des Bewirktseins unmittelbar dabei in Anschlag brächten, braucht notwendig der Sinn dieses Satzes zu sein, sondern so ist er zu verstehen, dafs wir dasjenige, was sich uns nachträglich bei einer physikalischen Betrachtungsweise als ein auf unsere Sinnesorgane Wirkendes darstellt, als ein selbständiges Ursächliches gegenüber den von uns verursachten Bewegungsimpulsen auffassen, welche Selbständigkeit wir bei dem Zustandekommen unserer Vorstellung von einer Aufsenwelt aus der mit der Folge

---

[1]) Sieh darüber Alois Riehl, Hermann von Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant. Kantstudien, IX. Band. Sonderabdruck. Berlin, Reuther u. Richard, 1904, S. 14.

[2]) H. v. Helmholtz, Wissenschaftliche Abhandlungen, I. Band, S. 14.

unserer Bewegungsimpulse nicht parallel gehenden Folge in den Veränderungen der Empfindungen, nicht aber aus dem Kausalzusammenhange zwischen ursächlichem Objekt und Wirkung in unserem Sinnesorgan erschliefsen.

Keine Spur also zeigt sich bei Helmholtz von dem Gedanken, der, wenn wir einmal den schopenhauerschen im streng psychologischen Sinne nehmen, schon der einzelnen Sinnesempfindung ein unmittelbares Bewufstsein ihres Bewirktseins von einer Ursache aufser uns zuschreibt.[1]) Die Lehre Helmholtzens verhält sich vielmehr zu dieser Annahme von apriorischen Kausalzeichen der Sinnesempfindungen, so können wir die Annahme Schopenhauers kurz kennzeichnen, ganz analog wie etwa seine empirische Raumtheorie zur Annahme angeborener Lokalzeichen.

Reproduktive Bedingungen sind es vielmehr, die aufser dem Postulat des Kausalgesetzes als psychologische Bedingungen für das Zustandekommen der Wahrnehmungen bei Helmholtz in Betracht kommen: „Wenn sich die gleichartigen Spuren", sagt er, „welche oft wiederholte Wahrnehmungen in unserem Gedächtnisse zurücklassen, verstärken: so ist es gerade das Gesetzmäfsige, was sich am regelmäfsigsten gleichartig wiederholt, während das zufällig Wechselnde verwischt wird."[2])

Dafs hierbei die Gültigkeit des Kausalgesetzes zur Voraussetzung diene, bleibt auch für die späteren Schriften Helmholtzens bestehen. Inwiefern seine Auffassung von der Geltung des

---

[1]) Dies wurde aufser von Schopenhauer und seinen Schülern Frauenstädt und Becker neuerdings u. a. auch übersehen von Johann Czermak, der in seinem Aufsatze „Über Schopenhauers Theorie der Farbe", Sitzungsberichte der K. K. Akademie der Wissenschaften zu Wien, 62. Band, II. Abteilung, Jahrgang 1870, Heft VI bis X, S. 397 die Bemerkung macht, dafs die moderne Physiologie der Sinne in ihrer Theorie des gegenständlichen Sehens und der Farbe mit den Anschauungen Schopenhauers übereinstimme, was aber hinsichtlich des gegenständlichen Sehens, wie wir fanden, einer Einschränkung bedarf, durch die freilich der von Czermak angestrebte Nachweis der Selbständigkeit der physiologischen Forscher nur noch bekräftigt wird; ferner wurde es übersehen von Johann Carl Friedrich Zöllner, „Über die Natur der Kometen", 3. Aufl., Leipzig 1883, S. 139f., von Paul Schultz, „Arthur Schopenhauers Abhandlung Über das Sehen und die Farben", Archiv für Physiologie, herausg. von Engelmann, 1899, Supplementband S. 515f., und von Arnoldt Kowalewski, „Arthur Schopenhauer und seine Weltanschauung", Halle a. d. S. 1908, S. 65f.

[2]) Vorträge und Reden von Hermann v. Helmholtz, II. Band, S. 232.

Kausalgesetzes hier eine gewisse Wandlung zeigt, indem das hypothetische Moment jedes Kausalschlusses mehr hervortritt, ohne dafs doch eine reinliche Scheidung zwischen Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes erreicht wird, näher zu untersuchen, ist für unseren Zweck nicht erforderlich.

Nur einige besondere Bemerkungen über das Verhältnis seiner Lehre zu der Schopenhauers sind noch beizufügen. Helmholtz setzt die Ursachen aufser uns als von ihrem Vorgestelltwerden unabhängig existierend, also als transzendent voraus. Die Schopenhauer eigentümliche Verdoppelung der Sinnesempfindung, die ebendieselbe Sinnesempfindung das eine Mal als Wirkung, das andere Mal als Ursache auffassen läfst, ohne dafs damit die Welt als Vorstellung verlassen werde, so dafs die als Wirkung von der als Ursache aufgefafsten Empfindung nicht anders ihrem Inhalte nach unterschieden werden kann als dadurch, dafs diese raumzeitlich bezogen ist, jene aber noch nicht, fällt für Helmholtz gänzlich fort.

Auch die Ineinssetzung von Sinnesempfindung und physiologischer Erregung im Sinnesorgan und vollends ein Wissen um die spezifische Beschaffenheit letzterer sind für Helmholtz Ungedanken; denn er sagt: „Indem wir sehen gelernt haben, haben wir eben nur gelernt, die Vorstellung eines gewissen Gegenstandes mit gewissen Empfindungen zu verknüpfen, welche wir wahrnehmen. Die Mittelglieder, durch welche die Empfindungen zustande kommen, interessieren uns dabei gar nicht; ohne wissenschaftliche Untersuchung lernen wir sie auch gar nicht kennen. Zu diesen Mittelgliedern gehört auch das optische Bild auf der Netzhaut. Der Umstand, dafs es auf dem Kopfe steht, und wir die Gegenstände doch aufrecht sehen, hat viele Verwunderung und eine unendliche Menge unnützer Erklärungsversuche hervorgerufen. Wir haben durch Erfahrung gelernt: Lichtempfindung in gewissen Fasern des Sehnerven bezeichnet helle Gegenstände oben im Gesichtsfelde, Lichtempfindung in gewissen anderen Fasern bezeichnet sie unten. Wo diese Fasern in der Netzhaut, im Sehnerven liegen, ist dabei ganz einerlei, wenn wir nur imstande sind, den Eindruck der einen Faser von dem der andern zu unterscheiden. Dafs es eine Netzhaut und optische Bilder darauf gebe, weifs ja der natürliche Mensch gar nicht.

Wie soll ihn da die Lage des optischen Bildes auf der Netzhaut irre machen können?"[1])

So ist denn aus dem Inhalte der Lehren beider vollauf verständlich, dafs Helmholtz in Schopenhauer keinen Vorgänger seiner Gedanken über die Tatsachen in der Wahrnehmung, es sei denn in den Punkten, die er mit Kant gemeinsam hat, sehen konnte, und dafs er sachlich berechtigt war, in einem an seinen Vater gerichteten Briefe vom 17. Dezember 1857, im Anschlufs an eine Erwähnung der Stellungnahme Frauenstädts, der ihm Abhängigkeit von den Gedanken Schopenhauers nachgesagt hatte, zu behaupten: „Dabei handelt es sich nur um Sätze, die im Wesentlichen schon Kant hatte ..."[2])

Der Grund aber, aus dem er an einer Stelle in dem Vortrage: Die Tatsachen in der Wahrnehmung Schopenhauer abweist, ist nicht ganz zutreffend; denn er sagt dort: „Ich habe später jenen Namen der unbewufsten Schlüsse vermieden, um der Verwechslung mit der, wie mir scheint, gänzlich unklaren und ungerechtfertigten Vorstellung zu entgehen, die Schopenhauer und seine Nachfolger mit diesem Namen bezeichnen; aber offenbar haben wir es hier mit einem elementaren Prozesse zu tun, der allem eigentlich sogenannten Denken zugrunde liegt, wenn dabei auch noch die kritische Sichtung und Vervollständigung der einzelnen Schritte fehlt, wie sie in der wissenschaftlichen Bildung der Begriffe und Schlüsse eintritt."[3]) Wir fanden aber, dafs auch bei Schopenhauer der Kausalschlufs auf die Ursache der Empfindung nur im uneigentlichen Sinne als Schlufs gilt; denn er ist für ihn nicht diskursiv, sondern intuitiv, er bildet die spezifische Erkenntnisweise des Verstandes. Schopenhauer sagt ähnlich wie Helmholtz, dafs „wir so sehr gewohnt sind von der Empfindung sogleich zu ihrer Ursache überzugehen, dafs diese sich uns darstellt, ohne dafs wir die Empfindung, welche hier gleichsam die Prämissen zu jenem Schlusse des Verstandes liefert, an und für sich beachten."[4]) Dafs aber gerade in diesem Punkte

---

[1]) Vorträge und Reden von Hermann von Helmholtz, I. Band, S. 114f.

[2]) Leo Koenigsberger, Hermann v. Helmholtz, I. Band, Braunschweig 1902, S. 285.

[3]) Vorträge und Reden von Hermann von Helmholtz, II. Band, S. 233.

[4]) III, 68.

Helmholtz Schopenhauers Lehre mifsverstanden hat, beweist anderseits die Selbständigkeit seiner eigenen Gedankenführung.[1])

In noch einem anderen Punkte ist Helmholtz ein bedeutsames Moment der Lehre Schopenhauers verborgen geblieben, nämlich in der Lehre von der Materie. Dafs Materie und Substanz gleichbedeutend mit Wirksamkeit sei, liegt Helmholtz fern, anzunehmen. „Wir haben in unserer Sprache“, so heifst es auch bei ihm, „eine sehr glückliche Bezeichnung für dieses, was hinter dem Wechsel der Erscheinungen stehend auf uns einwirkt, nämlich: „Das Wirkliche“. Hierin ist nur das Wirken ausgesagt; es fehlt die Nebenbeziehung auf das Bestehen als Substanz, welche der Begriff des Reellen, d. h. des Sachlichen, einschliefst.“[2]) Fast möchte man im Hinblick auf den mit Schopenhauer[3]) gemeinsamen Hinweis auf den zutreffenden Sprachgebrauch des Wortes „Wirkliches“, in diesen Ausführungen Helmholtzens eine versteckte Polemik gegen Schopenhauer vermuten.

Zusammenfassend dürfen wir also auch hier, ähnlich wie für das Verhältnis Schopenhauers zu Fichte, anerkennen, dafs Kant die gemeinsame Grundlage bildet, von der aus beide selbständig ihre Gedanken entwickelten.

Wenn aufser Kant für Helmholtz noch andere Philosophen als historische Grundlagen heranzuziehen sind, so ist es nicht Schopenhauer, sondern sind es vor allem Mill und Fichte, jener in der Theorie der Induktionsschlüsse, dieser in mehreren Punkten, in denen allerdings kaum ein direkter Einflufs Fichtes auf die Gedankenentwicklung Helmholtzens anzunehmen ist, in denen vielmehr Helmholtz nur auf Analogien in der Lehre Fichtes hinweist, nämlich hinsichtlich des „Qualitätenkreises“ der Empfindungen, hinsichtlich der Deutung der Empfindungen, wenn nicht als „Bilder des Widerstandes“, wie bei Fichte, so doch als Zeichen für die sie bewirkenden Ursachen, und endlich hinsichtlich der Art wie, bei Helmholtz allerdings nicht a priori

[1]) Sieh Carl Stumpf, Hermann von Helmholtz und die neuere Psychologie. Archiv für Geschichte der Philosophie. Neue Folge. VIII. Band, 1895, S. 303.

[2]) Vorträge und Reden von Hermann von Helmholtz, II. Band, S. 241.

[3]) I, 40.

deduziert, „ein Nicht-Ich dem Ich gegenüber sich Anerkennung erzwingt.“ [1])

Dafs aber Schopenhauer die Lehre Helmholtzens unbillig beurteilte, hat wohl auch eine tieferliegende Ursache. Sie liegt in der Abneigung Schopenhauers gegen die auf naturwissenschaftlichem Boden, also induktiv gewonnene philosophische Einsicht überhaupt. Mit Fichte und Schelling ist er der Überzeugung, dafs im Gegensatz zur Naturwissenschaft die Philosophie imstande sei, eine höhere, deduktive Einsicht in die Zusammenhänge der Natur, nämlich vermittelst der intellektuellen Anschauung zu gewinnen. Deshalb will er die Scheidung zwischen Philosophie und Naturwissenschaft streng gewahrt wissen. Daher auch stammt seine Abneigung gegen die mechanische Naturauffassung und vielleicht auch das Vorurteil, dafs auf naturwissenschaftlichem Wege eine Einsicht in die Intellektualität der empirischen Anschauung nicht zu gewinnen sei.

Druckfehler und Ergänzungen.

S. 11 Z. 3 v. u. lies: entstehn statt enstehn.
S. 13 Z. 14 v. o. lies: konstruirt statt konstruiert.
S. 13 Z. 19 v. o. lies konstruiren statt konstruieren.
S. 19 Z. 6 v. u. lies: bedeutungsleerer statt bedeutungleerer.
S. 44 Z. 3 v. u lies: ist noch keine statt ist keine.
S. 47 Z. 12 v. u. lies: zuerkennen statt zu ererkennen.
S. 76 Z. 16 v. u. lies: Lockes statt Locks.
S. 109 Z. 25 v. o. streiche das Anführungszeichen vor [2]).
S. 133 Z. 9 v. o. lies: erst als durch statt erst durch.
S. 136 Z. 18 v. o. lies: Paralipomena statt Paraligomena.
S. 144 Z. 17 v. o. lies: eigentümliche Weiterbildung statt eigentliche Fortbildung.
S. 145 Z. 2 v. u. lies: der Voraussetzung statt den Voraussetzungen.
S. 164 Z. 18 v. u. lies: unbewufst psychische statt dies.
S. 165 Z. 2 v. o. lies: des Eigentümlichen statt der Eigentümlichkeiten.
S. 184 Anmerkung 1 lies: II statt I.
S. 187 Z. 9 v. o. lies: vorstellungsmäfsig statt vorstellungsmäsig.

---

[1]) Vorträge und Reden von Hermann v. Helmholtz, II. Band, S. 227.

S. 191 Z. 13 v. o. ergänze: Bd. I. Abt. I. Abschn. 16. Kap. 7.

S. 192 Z. 10 v. o. lies: sense statt seuse.

S. 200 Z. 5 v. o. lies: Buch I. Kap. III. § 84 (Übers. a. a. O. S. 24) statt §§ 133 und 324.

S. 200 Z. 22 f. v. o. lies: et du moral de l'homme statt au moral.

S. 201 Anmerkung 2 lies: S. 37 statt S. 4.

S. 201 Anmerkung 7 lies: 153 f. statt 151 f.

S. 206 Z. 23 f. v. o.: „sowie" bis „gelangen" ist zu streichen.

S. 206 Anmerkung 1 lies: Erasmus Darwin Zoonomia or the laws of Organic life. Bd. I. Abt. I. Abschn. II. Kap. II. § 7. Zoonomie oder Gesetze des organischen Lebens von Erasmus Darwin. Aus dem Englischen übersetzt und mit einigen Anmerkungen begleitet von J. D. Brandis. Hannover 1795—99. I, 1. S. 14 f. Ähnlich so ebenda Bd. I. Abt. I. Abschn. V. Übers. a. a. O. I, 1. S. 50 ff.

S. 206 Anmerkung 2 lies: Ebenda Bd. I. Abt. I. Abschn. III. Kap. IV. Einleit. Übers. a. a. O. I, 1. S. 32.

S. 206 Anmerkung 3 lies: Ebenda Bd. I. Abt. I. Abschn. III. Kap. I. Übers. a. a. O. I, 1. S. 20.

S. 206 Anmerkung 4 lies: Ebenda Bd. I. Abt. I. Abschn. III. Kap. III. Einleit. Übers. a. a. O. I, 1. S. 26.

S. 206 Anmerkung 5 lies: Ophthalmologische Bibliothek, herausgegeben von Carl Himly und Adam Schmidt. Jena 1804. Bd. II. St. 2. S. 15, 16.

S. 207 Anmerkung 2 lies: Ebenda. Jena 1807. Bd. III. St. 3. S. 7.

S. 208 Anmerkung 1 ergänze: Vol. I. S. 156.

S. 208 Anmerkung 2 lies: Ebenda S. 157 und § 21. S. 186 f.

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).

ABHANDLUNGEN
ZUR PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON BENNO ERDMANN
XLIII

DIE ANGRIFFE GEGEN DESCARTES UND MALEBRANCHE IM JOURNAL DE TRÉVOUX 1701—1715

VON

EMMY ALLARD

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1914

ABHANDLUNGEN
ZUR
PHILOSOPHIE
UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN
VON
BENNO ERDMANN

DREIUNDVIERZIGSTES HEFT

EMMY ALLARD

DIE ANGRIFFE GEGEN DESCARTES UND MALEBRANCHE IM JOURNAL DE TRÉVOUX 1701—1715

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1914

DIE ANGRIFFE GEGEN DESCARTES UND MALEBRANCHE IM JOURNAL DE TRÉVOUX 1701—1715

VON

EMMY ALLARD

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1914

Inhaltsverzeichnis.

Literaturverzeichnis.

André (le Père): La Vie du R. P. Malebranche p. p. Ingold. Paris 1886.

Archimbaud: Nouveau Recueil de Pièces Fugitives d'Histoire, de Littérature etc. Tome III. Paris 1717.

Baeumker: Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe. Archiv für Geschichte der Philosophie XXI. 4. Heft. 1908.

Blampignon: Étude sur Malebranche, suivie d'une Correspondance inédite. Paris 1862.

Bouillier: Histoire de la Philosophie Cartésienne. 2 vol. Paris 1854.

Charma et Mancel: Le Père André, Jésuite, Documents inédits pour servir à l'Histoire philosophique, religieuse et littéraire du XVIIIe siècle. 2 vol. Caën 1844/1857.

Cousin: Fragments de Philosophie Cartésienne. Paris 1845.

— Œuvres philosophiques du Père André de la Compagnie de Jésus. Paris 1843.

Damiron: Essai sur l'Histoire de la Philosophie en France au XVIIe siècle. 2 vol. Paris 1846.

Descartes: Œuvres éd. Adam et Tannery. 1897ff.

— Œuvres éd. Cousin. 1824—26.

J. E. **Erdmann**: Grundrifs der Geschichte der Philosophie. II. Bd. 4. Aufl. Bearbeitet von B. Erdmann. Berlin 1896.

Fénelon: Œuvres philosophiques ou démonstration de l'existence de Dieu. Ed. nouvelle. Amsterdam 1721.

Ed. **Grimm**: Malebranches Erkenntnistheorie und deren Verhältnis zur Erkenntnistheorie des Descartes. Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik. Neue Folge. 70. Bd, p. 15ff. Halle 1877.

Hatin: Bibliographie Historique et Critique de la Presse Périodique Française. Paris 1866.

Hauréau: Histoire de la Philosophie Scolastique. Paris 1880.

Huber: Die cartesischen Beweise vom Dasein Gottes. Augsburg 1854.

J. Janitsch: Kants Urteile über Berkeley. Dissertation Strafsburg 1879.

G. Lyon: L'Idéalisme en Angleterre au XVIII° siècle. Paris 1888.

Malebranche: Œuvres p. p. Jules Simon II vol. Paris 1846.

— Œuvres complètes p. p. de Genoude et de Lourdoueix.

M. Novaro: Die Philosophie des Nikolaus Malebranche. Berlin 1893.

Ollé-Laprune: La philosophie de Malebranche. 2 vol. Paris 1870.

Pichler: Die Theologie des Leibniz. 2 Teile. München 1869.

Saisset: Précurseurs et disciples de Descartes. Paris 1862.

Siebeck: Aristoteles. Frommanns Klassiker der Philosophie VIII. Stuttgart 1902.

Sommervogel (le Père P. C. Sommervogel de la Compagnie de Jésus): Table méthodique des Mémoires de Trévoux (1701—1715) Première partie. Paris 1864. Bibliographie Tome I. II. 1865.

Vaihinger: Zu Kants Widerlegung des Idealismus. Strafsburger Abhandlungen zur Philosophie. Freiburg und Tübingen 1884.

Einleitung.

Im Jahre 1745 schrieb Descartes an den Jesuiten Dinet: „M'étant mêlé d'écrire une philosophie, je sais que votre Compagnie peut plus que tout le reste du monde pour la faire valoir ou mépriser".[1]) Es ist bekannt, dafs alle Bemühungen des Philosophen um die Gunst seiner alten Lehrer erfolglos blieben, und dafs die freundliche Haltung des Ordens bei Lebzeiten seines ergebenen Schülers[2]) bald nach dem Tode desselben in einen fast ein Jahrhundert hindurch mit Gewalt und List geführten Kampf umschlug.

Im Jahre 1662 erlangt der Jesuitenpater Fabri, dafs die Werke Descartes' auf den Index gesetzt werden. Zu gleicher Zeit klagt der apostolische Bevollmächtigte in Belgien Jérôme Vecchio, aufgereizt durch die Jesuiten, in der Universität von Louvain den Cartesianismus an „comme pernicieux à la jeunesse chrétienne". Damit gewinnt er das berühmte Dekret gegen die neue Philosophie.[3]) Als 1667 den sterblichen Überresten Descartes' in der Kirche Sainte-Geneviève eine letzte Ehrung erwiesen werden soll, verbietet ein Hofbefehl, den der P. Annat erwirkt hatte, die Lobrede auf den Toten öffentlich zu halten. Im Jahre 1670 hätten sie ohne Boileau und Arnauld beinahe das Parlament von Paris zu einer Parteinahme gegen Descartes verleitet; als Ersatz dafür erlangen sie vom Könige wenigstens das Lehrverbot für die neue Philosophie in der Universität von Paris, in allen Universitäten des Reiches und im Oratorium. 1680 klagt der Jesuit P. Valois die cartesianische Philosophie vor dem französischen Klerus an: „Messeigneurs, je cite devant

---

[1]) Descartes, Œuvres, éd. Adam et Tannery IV p. 158.

[2]) Ibid. XII: Vie et œuvres de Descartes. Étude historique par Ch. Adam.

[3]) Cf. p. 48 dieser Arbeit.

vous Mr. Descartes et ses plus fameux sectateurs, je les accuse d'être d'accord avec Calvin".

Zu diesen berühmten Sektierern gehörte als erster Malebranche, gegen den sich seit dem Erscheinen der Recherche de la Vérité (1674) die Angriffe der Societas Jesu besonders richteten. Schonten sie den grofsen Oratorianer während seines Streites mit dem Jansenisten Arnauld[1]) und verschmähten sie es sogar nicht, ihn zum Kampf anzufeuern, so setzten sie nach dem Tode ihres gefürchtetsten Feindes jede Rücksicht und jedes Mafs beiseite. Schlimmer als je behandelten sie ihn in ihren Reden, ihrem Unterricht, in den Konferenzen, die in Paris zur Prüfung seiner Lehre gehalten wurden.[2])

Im Innern des Ordens wurde der Kampf mit unbarmherziger Härte geführt. Die Korrespondenz des P. André, der überzeugter Cartesianer und Malebranchist war, gestattet uns einen tiefen Einblick in diese Art jesuitischer Verfolgung. Eine Generalversammlung des Ordens in Rom fafste im Jahre 1706 den Beschlufs, die neue Lehre in Frankreich aufs Äufserste zu verfolgen und „auszurotten".[3]) „La compagnie pretend non seulement qu'on ne l'approuve point mais encore qu'on la combatte, ainsi que l'on combattoit celle de Calvin avant le concile ... On est resolu de ne point souffrir dans la compagnie non seulement ceux qui suivent ces auteurs, ou qui les louent, mais ceux qui ne les blasment pas, et qui n'ont pas de zele contre leur doctrine."[4])

Die jesuitische Streitschrift gegen den Cartesianismus datiert vom Jahre 1712;[5]) sie wurde André unterbreitet als das Formular eines mündlichen und schriftlichen Widerrufs seiner Lehre. „Car il est à propos que les Supérieurs sçachent s'il est un véritable jésuite."[6])

Der Malebranchist P. du Tertre bricht unter der Verfolgung zusammen, bekehrt sich zum Peripatetismus des Ordens zurück[7])

---

1) Joh. Ed. Erdmann II p. 41.

2) André p. 334.

3) Cf. Charma et Mancel p. 105, 115, 213, 228.

4) Ibid. p. 160, Lettre du P. Guymond au P. André. (9. Juillet 1707).

5) Cf. Charma et Mancel p. 291: Extrait d'un écrit fait pour répondre à ma lettre au P. Pr. 1. Décembre 1712.

6) Charma et Mancel p. 71.

7) Ibid. 266, 356.

und schreibt gegen seinen alten Meister: Réfutation d'un nouveau Système de Métaphysique, proposé par le P. Malebranche. Es erscheint im Jahre 1715, im Todesjahr des grofsen Oratorianers.

So hat das neue Jahrhundert mit einer Periode leidenschaftlichster Angriffe gegen die neue Philosophie im Bereich der Societas Jesu begonnen.

Sie fällt zusammen mit einer für den Orden bedeutsamen Machterweiterung, der Gründung einer eigenen Zeitschrift, die alle Wissensgebiete in den Bereich ihres Interesses ziehen sollte.

Louis Auguste de Bourbon, Herzog von Maine, hatte in der kleinen Stadt Trévoux, wohin er als Souverain de Dombes sein Parlament verlegt hatte, (1696) eine grofse Druckerei gegründet. Im Jahre 1701 stellte er diese in den Dienst eines literarischen Journals, dessen Vorteile die Jesuitenpatres Michel Le Tellier und Philippe Lallemant dem jungen Fürsten vorzustellen wufsten.[1]) Die Initiative wurde, wie es sich ziemte, dem Prinzen zugeschrieben in der Widmung, welche der Drucker oder vielmehr die Redakteure unter seinem Namen an die Spitze stellten: „Vous avez jugé, Monseigneur, que l'imprimerie que vous venez d'établir . . . ne pouvait d'abord être mieux employée qu'à donner au public un état fidèle de tout ce qui paraît de curieux tous les jours dans le monde, en quelque genre de science que ce soit."[2]) Danach hätte das Journal einen rein literarischen und wissenschaftlichen Charakter tragen sollen; aber im Jahre 1712 enthüllen die Journalisten einen anderen Gesichtspunkt: „Le grand cours des journaux hérétiques fit naître à Monseigneur le Duc du Maine l'idée d'un journal où l'on eût principalement en vue la défense de la religion."[3]) Die Jesuiten sind ihrerseits fest entschlossen: „d'attaquer sans ménagements les ennemis déclarés de la religion et de démasquer ses ennemis cachés: rien ne nous détournera de notre dessein."[4])

---

[1]) Hatin p. 35.

[2]) Die Orthographie des Journal de Trévoux ist in dieser Arbeit modernisiert und regularisiert worden mit Ausnahme der Eigennamen und Büchertitel.

[3]) Journal de Trévoux, février 1712 p. 222.

[4]) Ibid.

Mit der Leitung eines Journals beauftragt, gründen sie ein Redaktionskomitee in dem berühmten Collège Louis-le-Grand mit seiner gewaltigen und bedeutenden Bibliothek und seinen ständigen Beziehungen zum literarischen und wissenschaftlichen Leben der Zeit. Vier Jesuiten werden offiziell ernannt und speziell mit der Redaktion beschäftigt. Zwei derselben waren der P. Catrou und der bekannte P. Tournemine, welcher auf den verschiedensten Gebieten arbeitete und kurze Zeit Bibliothekar am Collège gewesen war.[1]) Er war bis 1719 dauernd am Journal tätig. Männer wie Buffier, Hardouin, Daniel, Le Tellier, Marquer, Bouhours standen ihnen zur Seite. Ein mächtiger Orden, dessen Beziehungen in alle Länder reichten, konnte reichliches Material bieten; und die Jesuiten vergafsen nicht, das zu betonen.

Im Monat März 1701 gaben die neuen Journalisten die erste Nummer heraus. Sie war betitelt: „Mémoires pour l'Histoire des sciences et des beaux-arts Recueillis par l'Ordre de Son Altesse Sérénissimé Monseigneur Prince Souverain de Dombes.“ Sie sind in der Folgezeit bekannter geworden unter dem Namen „Journal de Trévoux“.[2])

Ein Vorwort von idealster Auffassung der Journalistik unterrichtete den Leserkreis über Plan und Absicht der Redakteure. Die neuen Memoiren wollten Rezensionen oder, wie man damals sagte, „Extraits“ aus allen wissenschaftlichen Büchern bringen, die in Frankreich oder im Auslande seit Beginn des neuen Jahrhunderts gedruckt worden waren oder weiterhin gedruckt werden würden. Man bittet die Autoren, die Auszüge aus ihren Büchern selbst zu liefern und verspricht, dieselben nach einem Vergleich mit dem Werke selbst getreu zu veröffentlichen. Die Praxis ändert diese Absicht schnell, und im Jahre 1712 widerrufen die Herausgeber selbst ihre eigenartige Mafsnahme: „Nulle considération ne nous fera insérer dans nos Mémoires des extraits faits par l'auteur même: c'est une fidélité, que nous devons au public, notre juge; un rappor-

---

[1]) Sommervogel, I: Essai historique sur les Mémoires de Trévoux.

[2]) Im Verlaufe der Arbeit wird die Zeitschrift als Journal de Trévoux zitiert.

teur manque à son devoir, quand il se fie aux parties de l'extrait d'une cause." [1])

Wiederholt weisen die Journalisten in den ersten Jahrgängen darauf hin, dafs sie sich nicht verbürgen für die Meinungen der besprochenen Autoren, und sie damit nicht zu den ihrigen machen.[2])

Mit allen Gelehrten Europas wünscht man Beziehungen anzuknüpfen und bittet um Beiträge in allen Sprachen und aus allen Wissensgebieten. „Un lecteur, à quelque étude qu'il s'applique, trouvera de quoi s'occuper dans chaque tome de nos Mémoires." [3])

Die Journalisten verpflichten sich zu strikter Neutralität in den wissenschaftlichen und literarischen Streitigkeiten, d. h. in jeder Frage überhaupt „excepté quand il s'agira de la religion, des bonnes mœurs, de l'État, en quoi il n'est jamais permis d'être neutre." Diese Neutralität blieb eine Utopie. Sie selbst kündigten 1712 das Ende dieses Verfahrens an oder suchten sich vielmehr zu rechtfertigen, dafs es nicht eingehalten worden war. „Nous ne pouvons nous dispenser de mêler de la critique dans nos extraits: agir autrement ce serait manquer à nos devoirs les plus essentiels; ce serait trahir les Lecteurs qui nous prennent pour guides dans la connaissance des livres, que de les laisser séduire par des titres imposants, que de leur cacher les écueils où ils donneront infailliblement . . . Nous mettons notre application à tempérer une critique nécessaire, par tout ce qui la peut rendre moins sensible aux Auteurs, nous joignons si souvent les louanges aux reproches, que nos éloges les plus sincères en sont devenus suspects." [4])

Berechtigt einerseits die feindliche Haltung des Jesuitenordens gegen den Cartesianismus überhaupt und gegen Malebranche speziell zu der Erwartung, dafs die Jesuiten die Gründung einer eigenen Zeitschrift als eine willkommene Gelegenheit ansehen werden, sie in den Dienst eines offenen Kampfes gegen die neue Philosophie zu stellen, so dürfen wir

---

[1]) Journal de Trévoux 1712: Avertissement p. 5.
[2]) Cf. u. a. 1701 janvier p. 116.
[3]) Journal de Trévoux 1708 janvier: Avertissement.
[4]) Journal de Trévoux 1712 janvier: Avertissement p. 3.

andererseits dabei den Weg nicht unberücksichtigt lassen, den sie sich als Journalisten vorgezeichnet hatten. Er hat in der Tat, selbst in einer Periode der erbittertsten Angriffe gegen die neue Philosophie im Innern des Ordens, dem persönlichen Hafs nach aufsen hin die Richtung gegeben. Umsonst suchen wir im Journal die Spuren eines grundsätzlichen und systematischen Kampfes. Nur einzelne Fragen werden diskutiert, oft wird die gegnerische Ansicht nur gelegentlich anderer Erörterungen nebenbei abgelehnt, und die einschlägigen Rezensionen zeigen wiederholt auffallende Objektivität.

Durch diese Haltung der Jesuiten, die als Journalisten aus taktischen Gründen ihre wahre Gesinnung verschleiern, ist die Methode der vorliegenden Arbeit bedingt. Es konnte sich nicht sowohl darum handeln, eine zusammenhängende Reihe von Angriffen nachzuweisen, die sich vielleicht zu einer systematischen Widerlegung gestaltet hätten, als vielmehr darum, die Stellungnahme des Journals zu einzelnen Problemen zu charakterisieren, die durch den Cartesianismus in die allgemeine philosophische Diskussion der Zeit getragen worden waren. Nur einmal bietet das Journal eine eingehendere Widerlegung der Philosophie des P. Malebranche; sie ist zusammenhängend behandelt worden.

Kapitel I.

Es gehört zur Tradition der cartesianischen Schule, sobald die Untersuchung bis zum reinen Denken gelangt ist, zuerst den Beweis für das Dasein Gottes aufzunehmen. Die Gottesidee tritt zwischen dem Selbstbewufstsein und der objektiven Welt vermittelnd ein: aber es ist nicht die Idee Gottes als solche an und für sich, sondern die Idee Gottes in uns, worauf sich das ganze weitere System Descartes' aufbaut. „Daraus, dafs ich existiere und dafs ich die Idee eines vollkommensten Wesens habe, folgt ganz einleuchtend, dafs Gott existiert." Neben diesem echt cartesianischen Beweis der dritten Meditation steht dann in der fünften Meditation der altscholastische, ontologische, den Anselm im Proslogium entwickelt hatte, und welchen Descartes nur in der Modifikation des heiligen Thomas gekannt zu haben scheint. Deus est suum esse: aus dem blofsen Begriff Gottes wird seine Existenz bewiesen.[1]) Malebranche modifiziert den Beweis Descartes' auf Grundlage seiner Ideentheorie: Das unendlich vollkommene Wesen kann nur in sich selbst gesehen werden und nicht durch seine Idee, denn nichts Endliches kann das Unendliche repräsentieren. „Si donc on y pense, il faut qu'il soit."[2])

Die Idee der Unendlichkeit und der cartesianische Beweis, der seine Kraft aus dieser einzigen Idee der Unendlichkeit herleitet, sind der grofse Zielpunkt aller Gegner der cartesianischen Philosophie gewesen.[3]) „On se fait une mérite dans

---

[1]) Cf. Huber, Die cartesischen Beweise vom Dasein Gottes.

[2]) Malebranche, Recherche IV ch. 2, ch. 11; VI part. II ch. 6; Entretien métaph. 2. Entretien métaph. 8.

[3]) Bouillier, Hist. de la Phil. Cartés. I p. 78.

les Écoles, d'attaquer les démonstrations de Descartes", berichtet Bayle.[1])

Die hervorragendste katholisch-theologische Zeitschrift, das Journal de Trévoux, scheint a priori die geeignetste Stelle zu sein für eine derartige Polemik, und zwar umsomehr als es das Organ des Jesuitenordens ist, dessen Vernunfttheologie stark empiristischen Charakter trägt, deren Mitglieder alles, was Gassendi gegen die Idee des Unendlichen ausgedacht hatte, wiederholten.[2]) Im ersten Heft des ersten Jahrgangs finden wir die „Verteidigung eines cartesianischen Gottesbeweises" von dem Benediktiner François Lamy,[3]) Schüler des P. Malebranche und ein Freund von Kontroversen und philosophischen Debatten.[4]) Dieselbe war gegen einen Doktor der Sorbonne namens Brillon gerichtet, dessen Angriffe das Journal des Savants im Januar 1701 veröffentlicht hatte.[5]) Es handelte sich um den alten ontologischen Gottesbeweis, der im allgemeinen am wenigsten angegriffen zu werden pflegte,[6]) der aber von Brillon in der Art, „wie die Schule ihn gebe", für einen Paralogismus und Sophismus erklärt worden war.

Brillon stellt folgende hypothetische und absolute Behauptung des Beweises einander gegenüber, um ihren Wert zu beleuchten: 1. Ein Wesen, das alle erdenklichen Vollkommenheiten hat, hat Existenz. — 2. Es existiert tatsächlich ein Wesen, welches alle erdenklichen Vollkommenheiten hat. — Es folge augenscheinlich aus der Voraussetzung eines vollkommensten Wesens, dafs es auch Existenz haben müsse, da dieselbe die erste aller Vollkommenheiten sei; es folge aber keineswegs aus dieser letzten Tatsache, dafs nun in der Natur wirklich ein vollkommenstes Wesen existiere. Der Beweis vom Dasein Gottes klammere sich an die niemals und von niemandem

---

[1]) Journal de Trévoux 1705 juin p. 921.

[2]) Bouillier I p. 565, 558.

[3]) Journal de Trévoux 1701, janv. févr. Lettre du Père Lamy Bénédictin de la Congrégation de Saint Maur à Mr. l'abbé Brillon pour la défense d'une démonstration cartésienne de l'existence de Dieu.

[4]) Ollé-Laprune II p. 179. Damiron II p. 597.

[5]) Journal des Savants 1701 janv. p. 18.

[6]) Damiron I p. 245.

bezweifelte erste Behauptung und habe nichts mit der von allen Atheisten bestrittenen absoluten zu tun.

Demgegenüber bemüht sich Lamy nun klarzulegen, dafs Brillon von einer falschen Annahme ausgehe, weil Descartes die Existenz aus der Notwendigkeit, der Unveränderlichkeit, der Allgemeinheit und Unendlichkeit der Gottesidee erschlossen habe und sie nicht als die Basis aller Vollkommenheiten zu Gott hinzufingiere. Seine eingehende Widerlegung gibt er im engen Anschlufs an die fünfte Meditation und die Einwendungen der Gegner und Antworten Descartes'.[1]) Folgende Wiedergabe des cartesianischen Beweises schickt er voran: „Ce que l'on conçoit clairement être enfermé dans l'idée claire, distincte, simple, naturelle, nécessaire et immuable de quelque chose peut être avec vérité et sûreté attribué à cette chose. Or on conçoit clairement que l'existence nécessaire et éternelle est renfermée dans l'idée de Dieu et cette idée est claire, distincte, simple, naturelle, nécessaire et immuable. On peut donc avec sûreté et verité attribuer à Dieu l'existence nécessaire et éternelle, on peut sans crainte de se tromper assurer qu'il existe de toute éternité. — Was die Einwendungen Brillons im einzelnen angehe, so sei der hypothetische Satz in diesem Beweis überhaupt nicht enthalten. Um die absolute Behauptung zu beweisen (nämlich, dafs die Existenz in der Idee eingeschlossen liegt), habe er sich der Idee des unendlich vollkommenen Wesens bedient, welche die ganze Welt mit dem Wort „Gott" verbinde, und in welcher die Existenz eingeschlossen liege. „Elle marque ce que renferme sa nature sous cette précision et en tant seulement que conçue par l'esprit." Eine petitio principii sei damit ausgeschlossen. Auch könne man alle erdenklichen Vollkommenheiten in der Idee Gottes nicht mehr für eine willkürliche Annahme halten, sobald erwiesen sei, dafs wir keine andere Gottesidee haben als die eines unendlich vollkommenen Wesens.

Lamy beruft sich dabei auf Descartes, der diese sich selbst

---

[1]) Cf. Médit. V; Raisons qui prouvent l'existence de Dieu disposées d'une façon géométrique. Éd. Cousin I p. 309, 460. Objection XIV sur la Ve Médit. p. 498 u. a.

gemachte Einwendung ebenso abgelehnt habe,[1]) und verweist nachdrücklich auf die Lehre von den eingeborenen Ideen, deren erste und hauptsächlichste die Idee von Gott sei, in welcher man nicht den geringsten Zug einer willkürlichen Vermutung aufweisen könne: „Simple, indivisible, pleine et parfaite elle se présente d'elle-même toute formée à l'esprit. Durch eine eingehende Parallele zwischen der Idee eines vollkommensten Körpers[2]) (idée forgée à plaisir) und der Idee eines unendlich vollkommenen Wesens (image d'une vraie et immuable nature) wird die Kluft zwischen solchen Fiktionen des Geistes und einer eingeborenen Idee scharf beleuchtet und klargelegt. Mein Denken legt den Dingen keine Notwendigkeit auf. Ich kann mir ein Flügelpferd denken, obwohl kein Pferd Flügel hat. Aber die Notwendigkeit liegt hier in der Sache selbst: Es ist die Notwendigkeit in der Existenz Gottes, welche uns zwingt, diesen Gedanken zu haben. Denn keineswegs steht es mir frei, Gott ohne Existenz, d. h. das höchst vollkommene Wesen ohne die höchste Vollkommenheit zu denken, wie ich z. B. ein Pferd mit oder ohne Flügel fingieren kann. Im Begriff des beschränkten Seins liegt nur die mögliche oder zufällige Existenz, die notwendige und vollkommene aber im Begriff des höchsten Wesens. „Die Kraft dieses Argumentes beruht demnach nicht auf dem allgemeinen Wesen der Idee, sondern auf der besonderen Eigenschaft der Gottesidee, in der die Notwendigkeit der Existenz liegt."

Rühmend hebt das Journal bei der Rezension der „Premiers éléments des sciences" von Lamy hervor, dafs er in dem 4. Entretien den ersten Beweis vom Dasein Gottes auf die Existenz der Seele und die der anderen endlichen, nicht aus sich selbst existierenden Wesen gegründet habe, um dann erst zum cartesianischen zu greifen: „Ceux qui n'ont pas encore reçu tous les principes de la philosophie de Mr. Descartes sauront bon gré au P. Lamy de ne s'être point borné à cette seconde démonstration, comme font maintenant plusieurs Cartésiens, mais de s'être encore appliqué à développer la première qui paraît à bien des gens incomparablement plus solide que l'autre." [3])

---

[1]) Cf. Médit. V.

[2]) Cf. Descartes, Rép. aux premières objections.

[3]) Journal de Trévoux 1707 janv. p. 43.

Eine bedeutendere Persönlichkeit als der widerlegte Doktor der Sorbonne antwortet im Journal auf die Darlegungen Lamys. Die Journalisten hatten ihre besonderen Absichten mit Leibniz und übersandten ihm gleich die ersten Nummern ihrer Zeitschrift.[1]) Mit seinem Dank schickte Leibniz einige Reflexionen über zwei ihrer Artikel, in welchen er vor allem Bezug nahm auf den cartesianischen Gottesbeweis. „Pour faire plaisir aux savants“ und weil „tout ce qui sort de sa plume est si digne de paraître“ wurden dieselben im Oktoberheft gedruckt.[2]) Leibniz, der darauf hinweist, dafs er bereits an anderen Stellen darüber gesprochen,[3]) nimmt eine mittlere Stellung ein, indem er den Beweis zwar nicht für einen Paralogismus, aber für unvollkommen erklärt. Aus der cartesianischen Deduktion gehe nur soviel hervor, dafs Gott notwendig existiert, wenn man annimmt, dafs er möglich ist. Diese Möglichkeit sei aber bei Descartes eine stillschweigende Voraussetzung und der Beweis enthalte nur insofern eine Wahrscheinlichkeit, als jedes Wesen für möglich gehalten werden müsse, bis seine Unmöglichkeit bewiesen sei. Eine einfachere Form des Arguments glaubt Leibniz zu gewinnen, wenn er statt vom ens perfectissimum einfach vom ens a se aus schliefse. „Il est aisé“ sagt er, „de conclure de cette définition, qu'un tel Être, s'il est possible, existe.“ Nun fallen Wesenheit und Möglichkeit einer Sache zusammen, so dafs durch seine Wesenheit existieren durch seine Möglichkeit existieren heifst. Und wenn das ens a se noch näher bestimmt würde als das Wesen, das existieren mufs, weil es möglich ist, so würde sich offenbar alles, was man gegen die Existenz eines solchen Wesens vorbringen könnte, auf die Verneinung seiner Möglichkeit beschränken. Das ens a se und das notwendige Wesen sind aber nur ein und dasselbe. Wenn also das ens a se unmöglich ist, so sind es die Êtres par autrui ebenfalls, da sie nur durch das ens a se sind. Es könnte also überhaupt nichts existieren.

Hatte sich Lamy darauf berufen, dafs sich selbst die Schulphilosophie trotz ihrer Vorurteile gegen alles, was von Descartes

---

1) Pichler I p. 438 ff.; Leibnizens Beurteilung der Jesuiten.
2) Journal de Trévoux 1701 oct. p. 200.
3) Cf. ed. Erdmann, Leipzig 1840 p. 177.

herrühre, von dieser Demonstration habe einnehmen lassen, so verweist Leibniz nachdrücklich und zustimmend auf die Fufsnote, durch welche die Redaktion die obige Stelle ergänzt hatte: „On ne convient pas que toute l'École ait adopté cette démonstration qui a été rejeté par Saint Thomas.[1])

Das Leibnizsche Argument veranlafst im Juni 1702 einen ungenannten Verfasser — es ist der Jesuit und Redakteur Tournemine[2]) — seinen „nur methodisch“ von dem des „grofsen Mannes“ abweichenden Beweis zu entwickeln. Er will ihn bereits vor neun Jahren in der Philosophie gelehrt haben.[3]) „Je suis heureux de m'être rencontré avec lui, et je regarde comme une marque certaine de la justesse de mes pensées le rapport qu'elles ont avec les pensées de ce grand homme.“ Wie Leibniz will auch Tournemine nicht eher aus der Gottesidee einen Schlufs ziehen, bevor er nicht ihrer Realität sicher ist, das heifst, nachgewiesen hat, dafs sie keinen Widerspruch enthält. Denn alles, was keinen Widerspruch enthält, ist möglich, das heifst: denkbar nach der negativen Form des ersten Denkgesetzes, dem principium contradictionis. Von diesem Prinzip der Möglichkeit aus wird nun die Bezeichnung „être entièrement parfait“ geprüft und Übereinstimmung und Beziehung nachgewiesen 1. zwischen der Vollkommenheit und dem Sein, 2. zwischen der Vollkommenheit und ihrer Unbegrenztheit. 1. Die Vollkommenheit setzt das Sein voraus und kann nicht ohne dasselbe bestehen. Das Sein schliefst notwendige einige Grade von Vollkommenheit ein. Die Vollkommenheit ist nichts als der Ausschlufs des Nichtseins und die unendliche Vollkommenheit die Erfüllung, sozusagen die letzte Ausdehnung des Seins. 2. Die Vollkommenheit schliefst die Einschränkung aus, denn Einschränkung ist Unvollkommenheit. Damit ist die Evidenz der Möglichkeit des Être entièrement parfait gewonnen, und Tournemine schliefst aus der Möglichkeit unmittelbar auf die Wirklichkeit: „Il est évident que l'Être entièrement parfait est possible: il serait impossible, s'il n'existait pas actuellement: donc il existe actuellement.“ Sollte

---

[1]) Journal de Trévoux 1701 janv. févr. p. 188.

[2]) Cf. Sommervogel Table I p. 25.

[3]) Journal de Trévoux 1702, juillet p. 108.

ein Atheist bezüglich der zweiten Behauptung noch Schwierigkeiten machen, so würde er durch ein Zurückgreifen auf die vorher gewonnene Bedeutung des „entièrement parfait" leicht ad absurdum geführt.

Diese Modifikation des ontologischen Argumentes findet noch im Jahre 1742 an gleicher Stelle eine verspätete Ablehnung.[1]) Wenn es sich um ein Wesen handle, das von keinem anderen seine Existenz empfangen könne, also um das unendlich vollkommene Wesen, so gelinge es nicht, seine Möglichkeit einfach aus dem Satz des Widerspruchs zu beweisen, man müsse vielmehr noch einen Beweis seiner tatsächlichen und ewigen Existenz geben. „L'Être infiniment parfait n'est plus possible, nonobstant la convenance des termes, s'il n'existe actuellement, et s'il n'a toujours existé." Die Möglichkeit sei, wenn es sich um das unendlich vollkommene Wesen handle, von der ewigen Existenz selbst untrennbar und könne nur in engster Verbindung mit ihr bewiesen werden. Da nun in dem Beweis Tournemines die Möglichkeit Gottes von seiner Existenz abhinge und doch getrennt von der Existenz betrachtet worden sei, so wäre sie nicht gründlich bewiesen worden.

Von weit gröfserem Interesse ist es, dafs derselbe Verfasser in einem vorangehenden Artikel den Beweis nach ausführlicher Widerlegung auf dem Boden der Malebrancheschen Philosophie neu begründet und ihn wie sein grofser Meister „den einfachsten, klarsten und gründlichsten aller metaphysischen Begriffe" nennt: Der Beweis der Existenz aus der Idee Gottes ist nur begründet, wenn man mit dem Philosophen der Ideentheorie anerkennt, dafs wir das Unendliche nur in dem Unendlichen selbst wahrnehmen, da nichts Endliches das Unendliche repräsentieren kann. Nach diesem Prinzip heifst die Idee von Gott oder dem Unendlichen haben), Gott selbst, das Unendliche selbst erkennen. „Donc si l'on pense à Dieu, il faut qu'il soit"[2]) einerseits kann das Nichts nicht wahrgenommen, andrerseits nichts Endliches das Unendliche repräsentieren. „Si j'aperçois Dieu, Dieu existe."[3]) Der ungenannte Malebranchist sieht keine andere Rettung für

[1]) Journal de Trévoux oct. 1742 p. 1745.
[2]) Rech. V p. IV ch. 11 u. a.
[3]) Cf. Entret. métaph. II, 2, 3, 4, 5. Rech. III part. II ch. 7; IV ch. 11.

den cartesianischen Beweis: „Pour défendre la démonstration prise de l'idée et résoudre l'objection, c'est donc une nécessité de soutenir avec le P. Malebranche, ce que je crois incontestablement vrai et qui paraîtra tel à tout esprit non prévenu que nous ne pouvons apercevoir l'Infini que dans l'Infini même." Die Redaktion schliefst diese Ausführungen, die man an solcher Stelle nicht ohne Verwundern liest, mit einer vorsichtigen Bemerkung: „Cet Éclaircissement qui porte sur un principe justement contesté ne convaincra sûrement pas tous les Philosophes."

Vergeblich suchen wir in diesen Veröffentlichungen der Memoiren eine stärkere persönliche Note, die uns den wahren Geist der jesuitischen Philosophie verraten könnte, welche die cartesianischen Gottesbeweise für „Paralogismen" und „Chimären" hielt und sich nur durch die natürlichen Beweise von der Existenz Gottes befriedigt fühlte.[1]) Der Jesuit Tournemine verteidigt den ontologischen Beweis und bekennt sich (1703) zu den eingeborenen Ideen des Selbstbewufstseins, der Vollkommenheit und der Idee von Gott, wobei er sich natürlich auf die Kirchenväter beruft und gegen die Cartesianer erklärt, dafs sie dieselben schlecht bewiesen hätten.[2]) An weniger auffallender Stelle als in einem einschlägigen Separatartikel wird gelegentlich auch in dieser Frage die tatsächliche Lehre der Jesuiten greifbar. In der Besprechung eines cartesianisch inspirierten Buches[3]) erklärt der Referent: „Pour la démonstration que l'Auteur établit sur ses prétendues idées innées, de fort bons Philosophes ont jugé que plus on se consulte soimême et moins on la trouve solide." Aus der Natur gewinne man allein „un détail qui contente et qui persuade."

Das wird von dem Jesuiten rein nach Gassendi mit der sukzessiven Bildung dieser Ideen bewiesen.[4]) Da unser Geist das Vermögen hat zu erkennen und über seine Gedanken zu reflektieren, von wo dieselben auch immer kommen mögen und

---

[1]) Cf. Journal de Trévoux 1705 II p. 919, 1706 II p. 776 folgende Verteidigung gegen Bayle: le consentement des peuples à reconnaître un Dieu est une preuve certaine qu'il y a un Dieu. — Cf. J. d. Tr. 1714 II p. 244; 1712 févr. p. 238.

[2]) Ibid. 1703 III p. 1074.

[3]) Ibid. 1702 IV p. 3.

[4]) Cf. Descartes ed. Cousin p. 400 Secondes objections.

sei es aus den unvollkommensten Dingen, so ist es evident, dafs er sich durch Abstraktion reine Ideen von Vollkommenheit bilden und bis zum Unendlichen vermehren kann, indem er die Grade multipliziert und summiert. Auf diese Weise könne er sich wenigstens eine dunkle Idee des unendlich vollkommenen Wesens selbst machen. Man könne sich genau so die Idee eines vollkommenen Körpers bilden, ohne dafs derselbe wirklich existiere. Nicht anders sei es mit der Ewigkeit.

Kapitel II.

Im Jahre 1708 verlieren die Jesuiten im Eifer für die Nationalreligion Chinas, die sie vom Verdacht des Atheismus reinigen zu müssen glauben, und weil sie seit dem noch unvergessenen und weltberühmten Streit über ihre Missionstätigkeit in China[1]) in jeder einschlägigen Frage eine tendenziöse Absicht vermuteten auch als Journalisten ihre scheinbare Objektivität und die auffallende Zurückhaltung, welche sie sich in ihrer Zeitschrift gegen die cartesianische Philosophie im allgemeinen und gegen Malebranche im besonderen bis jetzt auferlegt hatten. Zugleich verwickeln sie sich dabei in eine eingehendere Kritik gewisser Lehren des neuen Philosophen, welchen sie im Innern ihres Ordens mit fanatischem Hafs bekämpften. Das Juliheft des genannten Jahres[2]) brachte einen Auszug aus der soeben erschienenen Schrift von Male branche: Entretien d'un Philosophe Chrétien et d'un Philosophe Chinois sur l'existence et la nature de Dieu. Im Anschlufs daran wurden der Gottesbeweis, die Definitionen Gottes, die Vision en Dieu und die Lehre von der Vorsehung mit mehr Heftigkeit als wissenschaftlichem Ernst und Verständnis oberflächlich besprochen und abgelehnt.

Mit Nachdruck wird Gott als determiniertes Wesen, un tel Être, un Être particulier, dem Être universel, dem Être der

---

[1]) Cf. André p. 319; Charma et Mancel p. 60 Anm. 3.

[2]) Journal de Trévoux 1708 III p. 1134ff.

Malebrancheschen Gotteslehre schlechthin entgegengestellt. Der Rezensent zitiert bewufst ungenau. In folgender Bestimmung des unendlichen Wesens: Il renferme en lui-même d'une manière incompréhensible à tout esprit fini (*toutes les perfections*), tout ce qu'il y a de réalité véritable dans tous les êtres et créés et possibles, läfst er (*toutes les perfections*) fort, um über das Wort Realität streiten und einen leichten Verdacht von Spinozismus aufwerfen zu können. Das ist umso auffälliger, als dann mit dem Anschein von Objektivität und Gerechtigkeit die vergessenen Worte als eine Folgerung des Kritikers gegeben werden, was den Charakter ihrer unbedingten Notwendigkeit untergräbt:[1]) „Mais il faut croire que le mot de réalité est ici mis pour celui de perfection; comme il y a lieu de l'inférer de ce que dit l'auteur, que les êtres créés ne sont pas des parties de Dieu, mais des imitations de son essence seulement." Die Gefährlichkeit dieser Gottesbezeichnungen wird stark betont; sie seien doppelt zu vermeiden in einer Zeit, „où l'impie système de Spinoza fait de secrets ravages."[2])

Die Solidität des Beweises: Je pense à l'Infini, donc il est, wird in Frage gestellt. Wenn es nur ein Unendliches sei, das in sich die Realität einer Unendlichkeit von Dingen umfasse, welche unser Geist erkennt, so wäre für die Existenz Gottes nicht viel gewonnen; man müsse also sagen, dafs wir das Unendliche in allen Vollkommenheiten erkennen und infolgedessen „unendlich in der Existenz" und durch eben diese Unendlichkeit unterschieden von allem übrigen. Er wird mit dem Hinweis auf die Behauptung des P. Malebranche bekämpft, die Perzeption des Unendlichen sei die schwächste aller Wahrnehmungen, „infiniment légère, parce qu'elle est infinie."[3]) Der Zusatz, dafs wir über die Existenz oder den Grad von Realität der Dinge nicht urteilen dürfen nach dem gröfseren oder kleineren Eindruck derselben auf uns,[4]) wird vergessen.

Für die Ideentheorie[5]) hat der Referent neben oberflächlichen und ungenügend ausführlichen Bemerkungen den

---

[1]) Die angefochtenen Stellen der jesuitischen Kritik beruhen auf Malebranches Erwiderung: Avis touchant l'Entretien. Cf. p. 18, 19 dieser Arbeit.

[2]) Cf. p. 19 f. dieser Arbeit.

[3]) Cf. ibid.

[4]) Rech. IV ch. 11.

[5]) Cf. p. 20 dieser Arbeit.

leichten und wegwerfenden Spott, dem man in der Kritik der Jesuiten wiederholt begegnet: „Un sage lecteur qui ne trouve point en lui de telles lumières plus étendues que celles de la béatitude, se réduira à se dire à lui-même, qu'il n'est pas toujours d'un bon esprit de comprendre tout auteur.“ Und so wird er getrost gestehen, nicht in solche Mysterien eingeweiht zu sein, wie etwa die Trennung von Idee und Vorstellung, von der Idee als Substanz Gottes, der Realität der Dinge in Gott, der Substanz Gottes, welche den Geist des Menschen affiziere.

Das „Schauen in Gott“, die Vision en Dieu,[1]) wird so dargestellt, als hätte Malebranche behauptet, daſs wir die Substanz Gottes absolut und nicht nur relativ d. h. in ihrer Beziehung zu den geschaffenen und möglichen Wesen sehen.[2])

Es wird ferner ein leiser Zweifel aufgeworfen, ob in der Meinung des P. Malebranche die göttliche Substanz ihre eigene Realität habe und somit wirklich von der „Vereinigung aller Wesen“ verschieden sei.

Die Auffassung von der göttlichen Vorsehung[3]) stehe im Gegensatz zu dem „bon sens“ und der Religion, die ihren Ausdruck in der Lehre der Kirchenväter gefunden hätten: Die Welt mit ihren vermeintlichen Fehlern ist vollkommen, sie trägt die Züge einer unendlichen Weisheit und Macht, denn sonst hätte Gott in seiner Weisheit eine andere vollkommenere Welt geschaffen: „Si l'on fait attention que des principes ne sont appelés simples ou composés que par rapport à ce qui en doit résulter, on comprendra aisément qu'il eût été de la même Sagesse, de mettre en œuvre d'autres principes pour former un autre monde, et plus de principes pour un monde plus parfait.“ [4]) Die „Unbequemlichkeiten“ haben einen erzieherischen Wert, überdies weiſs Gott Gutes zu gewinnen aus dem, was wir für

---

[1]) Rech. l. III p. II ch. 6.

[2]) Cf. u. a. Vous ne la voyez que selon le rapport qu'elle a aux créatures matérielles, que selon qu'elle est participable par elles, ou qu'elle en est représentative. Et par conséquent ce n'est point Dieu, à proprement parler, que vous voyez mais seulement la matière qu'il peut produire ... Entret. II.

[3]) Cf. Einwendungen und Entgegnungen zu dem Entret. II.

[4]) Cf. Entret. IX, 12. Dieu ne forme point aveuglément ses desseins sans les comparer avec les moyens. Il est sage dans la formation de ses décrets aussi bien que dans leur exécution.

ein Uebel halten. Malebranche hatte nicht gezögert, „gegen den eigentlichen Geist des Christentums die Gleichförmigkeit, Beständigkeit und Einfachheit des Wirkens Gottes höher zu stellen als dessen Güte."[1]) Seine Weisheit verlangt einfache, universelle, unveränderliche mechanische Gesetze. Einmal entschlossen zu schaffen, hätte Gott, ohne die Ordnung zu verletzen, d. h. ohne aufzuhören Gott zu sein, keine anderen Kombinationen und Wege wählen, kurz, kein anderes Werk machen können.[2]) Er hat auch die wirklichen Mängel in der Welt nicht vermeiden können, „à cause qu'ils sont une suite naturelle de ses lois."[3]) Dafs schon diese ganze Art der verstandesmäfsigen Erklärung der Vorsehung den Jesuiten zuwiderlief, sehen wir gelegentlich in einer Kritik: „Ce serait une présomption insupportable et une extrême folie de croire que l'esprit humain puisse pénétrer tous les ressorts de la Providence et toutes les raisons que Dieu a de faire ou de permettre les choses."[4])

Die ruhige Darlegung seines Systems, welche der Chinese in der Malebrancheschen Schrift gleich zu Anfang des Dialogs gibt, stellt der Journalist an das Ende seiner Ausführungen, um folgendes bemerken zu können: „Au reste le Philosophe Chinois, moins par le génie propre de sa nation que par l'admiration de tant de subtilités, ne se rend point contentieux.

Diese Kritik der Jesuiten erregte in allen Kreisen, namentlich aber unter den Cartesianern, lebhaftes Aufsehen und starkes Mifsfallen.[5]) Malebranche sah sich zu einer Erwiderung gezwungen. Im Journal selbst können wir seine Gründe dafür lesen: „Car il tâche, ce semble, de faire naître des soupçons, sur lesquels il n'est pas permis de se taire; vu principalement la qualité des Auteurs et la multiplicité des exemplaires de leurs Mémoires qui se répandent partout et qui passeront au temps à venir."[6])

---

[1]) Novaro p. 82.

[2]) Cf. Malebranche, Entret. IX, 9; X, 10—13; Méd. chrét. VII; Éclairc. I, II, III.

[3]) Entret. IX; cf. Éclairç. XV, preuve IV.

[4]) Journal de Trévoux 1706 mai p. 723.

[5]) Cf. André, Vie de Malebranche p. 322.

[6]) Avis touchant l'Entretien d'un Philosophe Chrétien avec un Philosophe Chinois par le P. Malebranche. Journal de Trévoux 1708 déc. p. 1979.

Dieselbe wurde überall sehr günstig aufgenommen, umsomehr, da Malebranche die besondere Gelegenheit erzählte, welcher die Schrift ihr Entstehen verdankte: sie war auf dringenden Wunsch und wiederholte Bitten eines mit der Philosophie und Religion Chinas vertrauten Ratgebers (Mr. de Lyonne, Bischof von Rosalie)[1] zu dem Zweck geschrieben, den Missionaren und selbst den Jesuiten zu nützen; um so mehr, da er erfahren hatte, dafs die Chinesen seiner Lehre sehr günstig gegenüberstanden und ein Missionar des Jesuitenordens gebeten hatte, Philosophen zu schicken, welche in der Mathematik und den Werken des P. Malebranche unterrichtet seien.[2] Diese Erklärung ist im Journal de Trévoux selbst zu lesen, denn im Dezember sahen sich die Journalisten gezwungen, Malebranche die verlangte Genugtuung einer Veröffentlichung seines „Avis" gegen ihre „ungerechte Rezension" und die „grausamen Verdächtigungen" wenigstens zum Teil zu gewähren. Sie liefsen sich zu einem Auszug aus demselben herbei.[3] Da die Einwendungen der Übersicht wegen in allem Wesentlichen bereits in die erste Kritik eingeflochten worden sind,[4] wende ich mich sofort zu den anschliefsenden „Réflexions sur les Avis précédents du R. P. Malebranche."

Der Journalist rüstet diesmal zu einer eingehenden Kritik, die er mit den höflichsten Versicherungen seiner aufrichtigen Achtung für die „Tugend" und „den seltenen und bedeutenden Geist des P. Malebranche" einleitet. Trotzdem ist der Ton oft schärfer, sind die Vorwürfe und Widerlegungen deutlicher formuliert als in dem ersten Auszug, und wenn er die Ideentheorie jetzt ein „geistreiches System" nennt, so ist das eine Vorsicht, welche bei dieser Gelegenheit ratsam erscheinen mochte.

Um die Malebranscheschen Definitionen von Gott anzugreifen,[5] ist dem Jesuiten der gröfste Feind seines Ordens, der Jansenist Arnauld, als Stütze willkommen genug. Das ist um so bedenklicher, als wir noch im Juliheft 1705 folgendes lesen können: „Le P. Malebranche démontre en effet, que l'Auteur du

---

1) Cf. André p. 308 Anm. II Journal de Trévoux 1708 déc. p. 1978.
2) André p. 305.
3) Journal de Trévoux 1708 déc. 1977—2009.
4) Cf. p. 16 Anm. 1 dieser Arbeit.
5) Cf. p. 15 f. dieser Arbeit.

Livre des vraies et des fausses idées n'a pas eu un vrai désir de bien prendre les sentiments de son adversaire, et qu'il a employé des artifices pour tromper le monde." [1])

Der gefährliche Ausdruck „Gott schliefst in sich selbst die Realität oder Vollkommenheit aller Dinge ein", sei dem P. Malebranche noch nicht einmal entschlüpft gewesen, als er sich bereits den schrecklichen Vorwurf zugezogen habe, „d'admettre Dieu corporel". [2]) Er sei trotzdem nicht vorsichtiger geworden, obschon er gezwungen gewesen sei, einzugestehen, dafs folgende Bezeichnungen wohl dunkel erscheinen könnten: Dieu renferme en soi l'étendue intelligible. Dieu est un et toutes choses. Um nicht „verhafste Namen" wie den Spinozas zu nennen, weist die Kritik auf die Parallele zu Plotin [3]) und die Worte des Plinius, die Welt betreffend, hin: „Sacer est, aeternus, immensus, totus in toto immo vero ipse totum." [4])

Wie hier Arnauld, so wird bei den Gottesbeweisen [5]) der sonst ebenfalls verhafste Descartes gegen Malebranche ausgespielt. [6]) Descartes habe den Beweis von der Existenz Gottes auf die eingeborene Idee von Gott unter ausdrücklicher Bemerkung gegründet, dafs diese Idee von einem jeden bei vorausgesetzter Aufmerksamkeit lebhaft wahrzunehmen sei, während Malebranche den Beweis auf die schwächste aller Perzeptionen stelle. Wenn aber klare und deutliche Begriffe die Basis und Sicherheit der Wahrheit seien, so könne man sich nichts versprechen von einer „perception très légère, telle qu'il semble que quand on y pense, on ne pense à rien." Der Zusatz, es sei gegen die Vernunft zu denken, dafs das Unendliche weniger Realität habe als das Endliche, könne ohne weiteres zugegeben werden.

Bedeutend aggressiver als die ersten oberflächlichen und spöttischen Bemerkungen zu der Ideentheorie [7]) ist die eingehende

---

[1]) Journal de Trévoux 1705 juill. p. 1144; cf. p. 26 dieser Arbeit.

[2]) Des vraies et des fausses idées chap. 14. Défense de Mr. Arnauld contre la Réponse à ce Livre.

[3]) Plotinus, Enneades V l. I ch. 1, 3; l. III ch. V; l. V ch. III.

[4]) Plinius, Hist. nat. l. II ch. 1.

[5]) Cf. p. 16 dieser Arbeit.

[6]) Cf. Journal de Trévoux 1708 IV p. 2003: Il se met par tout aussi loin de M. Descartes que des Saints Pères.

[7]) Cf. p. 16 f. dieser Arbeit.

Besprechung derselben in der 3. Reflexion. Sie hat nichts von dem immerhin vorsichtigen Ton der übrigen, vielleicht weil sich der Verfasser im Schatten des grofsen Arnauld fühlte, denn er gibt im wesentlichen nur einen Auszug aus dem Livre des vraies et des fausses idées.[1]) André nennt sie mit Recht „un rechauffé des objections de Mr. Arnauld."[2]) Darüber täuscht auch folgende Bemerkung nicht hinweg: „Il faudrait sur ce sujet un livre, mais différent de celui des vraies et des fausses idées pour le raisonnement et surtout pour le style."

Der Vision en Dieu werden 1. Dunkelheit, 2. Paradoxie und 3. Paralogismen vorgeworfen.

1. Die „geheimnisvollen" Redewendungen werden zitiert aus der „Réponse aux livres des vraies et des fausses idées, Chap. XIII: „Je connais dans l'Esprit archétype, sur lequel j'ai été formé, en qui je suis lumière; sans la vue de cet esprit intelligible on ne peut savoir qu'on soit capable d'avoir le goût d'un melon; esprit intelligible, étendue intelligible, monde intelligible; Dieu touche l'âme par ses réalités."

2. Folgende Lehren stellt die Kritik als paradox zusammen: Unsere Erkenntnisse können keine Modifikationen unserer Seele sein,[3]) weil daraus folgen würde, dafs unsere Seelen zum Teil für etwas anderes als für Gott geschaffen sind, dafs die Wahrheit nicht bestehen kann, dafs Gott nicht unser Licht ist, dafs Wissenschaft und Moral sich verwischen und absolut untergehen müssen.[4]) Unsere Seele kann nur das erkennen, was sie wirklich affiziert: sie erkennt sich nicht selbst, sie hat nur ein dunkles Gefühl von sich und ihrer eigenen Existenz.[5]) „Die Existenz der Welt erkennt man nur aus der Offenbarung und

---

[1]) Cf. Ollé-Laprune II p. 7 ff.: Arnauld et la critique de la théorie des idées; Bouillier II ch. 6, 7.

[2]) André p. 330.

[3]) Cf. Rech. l. III p. II ch. 7. Les idées qui nous représentent quelque chose hors de nous ne sont point des modifications de notre âme. Cf. ibid. IV ch. 11.

[4]) Cf. Rech. l. III p. II ch. 1—6; Eclairciss. X; Entret. métaph. V, 4.

[5]) Die Jesuiten stimmten mit Malebranche gegen Descartes gerade darin überein, dafs wir keine klare Idee von der Natur unserer Seele haben, betonten aber im Gegensatz dazu, dafs wir eine noch dunklere Idee von der Substanz der Körper haben. Cf. Journal de Trévoux 1707 janv. p. 45.

folglich aus dem Glauben."[1]) Damit seien alle Ungläubigen völliger Ungewifsheit über die Existenz der Welt anheimgegeben.

3. An Paralogismen scheint ebenfalls kein Mangel in dem System zu herrschen. Der Journalist bezieht sich auf die Einwendungen von Régis.[2]) Unsere Seele ist unfähig eine unendliche Modifikation zu empfangen, sie empfängt auch keine allgemeinen:[3]) also ist die Erkenntnis des Unendlichen (= infini en perfection) und sind die allgemeinen Begriffe keineswegs Modifikationen unserer Seele. Die Ausdehnung ist nicht in unserer Seele: sie kann also auch nicht durch eine Modifikation unserer Seele erkannt werden.[4])

Darauf wird die Ideentheorie von verschiedenen Gesichtspunkten aus positiv bekämpft und zwar erstens von Seiten der Dinge, zweitens der Begriffe, drittens des Geistes, viertens von Seiten Gottes.

1. Die Jesuiten haben überall festgehalten, dafs wir die Objekte, welche unsere Sinnesorgane affizieren, ganz unmittelbar empfinden. Der Journalist hält in demselben Geist gegen Malebranche das Prinzip fest: Kein Mittelglied zwischen dem Geist und dem Objekt! Sein und Erkennbarsein ist ein und dasselbe. „Alle objektive Wahrheit kann sich dem Geist als unmittelbares und formelles Objekt seiner Erkenntnis darbieten. Alle Dinge haben ihre objektive Wahrheit; also können sie das unmittelbare Objekt meiner Erkenntnis werden.“ Es gibt keine andere intelligible Welt als die Welt selbst.

2. Malebranche unterscheidet Erkenntnis und Empfindung. Die erstere geht auf das Objekt und ist keine Modifikation unserer Seele, die letztere bezieht sich auf unseren Geist und ist eine Modifikation desselben. Demgegenüber hält der Jesuit folgendes aufrecht: Es gibt Wahrnehmungen, Modifikationen des Geistes und Ideen, welche nichts anderes sind als diese Wahrnehmungen selbst mit dem einzigen Unterschied, dafs das Wort Perzeption mehr die Seele bezeichnet, insofern sie das

---

[1]) Cf. p. 39 f. dieser Arbeit.

[2]) Cf. Rép. à Mr. Régis ch. II, 21.

[3]) Ibid. Malebr.: il me paraît évident que les idées générales ne peuvent être des modifications particulières. Cf. Rech. IV ch. 11. Entret. II, 9, 10.

[4]) Rép. à Regis. ch. II.

Objekt erkennt, und das Wort Idee das erkannte Ding, insofern es objektiv im Geist ist.[1]) Erkenntnis und Wahrnehmung sind also nicht dem Wesen nach verschieden, sie sind vielmehr ein und dieselbe Modifikation der Seele.[2]) Ohne Modifikation keine Impression! Ohne Impression keine Erkenntnis!

3. Hier wird das beliebte Argument herangezogen, dafs alles, was von einem Geist gilt, auf Gott anwendbar sein mufs.[3]) Wenn der Geist nur von den Objekten, die wirklich in ihm sind, Erkenntnis empfängt, so müsse Gott die Ausdehnung und alle Dinge, um sie erkennen zu können, notwendigerweise in sich umfassen. Damit komme man auf die von Arnauld erhobene Anschuldigung[4]) zurück, von der man hier gegen die Person des P. Malebranche absolut abstehen wolle.[5]) Diese bildet auch den Brennpunkt der vierten Einwendung.

4. Es liege ein offenkundiger Widerspruch darin, dafs Gott unseren Geist durch seine Substanz, insofern dieselbe repräsentativ sei, affiziere und sich in diesem Sinne zum unmittelbaren Objekt aller unserer Erkenntnisse mache. Denn es sei evident, dafs Gott nicht repräsentativ sein könne für etwas, was er nicht (formellement) wirklich enthalte.[6]) Es würde also damit

---

[1]) Dieselbe Erkenntnistheorie verteidigt Arnauld, der empirische Neigungen hat, gegen Malebranche. Cf. Ollé-Laprune II p. 22.

[2]) Cf. Journal de Trévoux 1706 I p. 277: „Ces Messieurs se donnent la liberté de changer la plupart des notions, qu'on avait attachées à certains termes: d'où il arrive que ceux qui ne savent que leur philosophie, se trouvent souvent fort embarrassés, lorsqu'ils viennent à étudier St. Thomas et les autres théologiens . . . . ."

[3]) Cf. Rech. l. III p. II ch. 9.

[4]) Cf. p. 20 dieser Arbeit.

[5]) Cf. Malebranche, Lettre du 7. Juillet 1694: Anathème à quiconque met en Dieu l'étendue formelle, je le prononce du fond de mon cœur. Bouillier II p. 172.

[6]) Nach Malebranche ist die Ausdehnung in Gott nicht nur „idéalement" oder „objectivement" in dem Sinne, dafs Gott sie erkennt, sondern „éminemment" in dem Sinne, dafs Gott das Muster, die Quelle, das Prinzip derselben ist, indem er eine Vollkommenheit besitzt, welcher die Körper oder ausgedehnten Dinge nur sehr unvollkommen entsprechen. Es bedeutet nicht, dafs die Ausdehnung „formellement" in Gott ist, d. h. dafs Gott selbst ausgedehnt ist nach Art der Körper und dafs diese Körper Teile seiner Substanz sind. Cf. Ollé-Laprune II p. 21 Anm. 1.

gefordert, dafs die Substanz Gottes wirklich die Ausdehnung, die Gestalten und geschaffenen Dinge umfasse: Hier wird das einst von Arnauld [1]) auf die intelligible Ausdehnung angewandte Gleichnis vom Marmorblock herangezogen, der im unbearbeiteten Zustande keineswegs das Gesicht des heiligen Augustinus darstellen und erkennen lassen könne.

Enthalte Gott in seiner Substanz die Realität aller Wesen, so folge weiter daraus, dafs dieselben sich sämtlich in unserer Erkenntnis finden müfsten, da Gott unseren Geist durch seine Substanz affiziere. Gott zur objektiven Ursache unserer partikulären Erkenntnisse machen, hiefse ferner alle unsere Erkenntnisse verdoppeln; erstens würden wir Gott sehen, (denn die objektive Ursache gibt sich zu erkennen, ehe sie etwas erkennen läfst) und zweitens würden wir alles in Gott sehen. Damit glaubt der Verfasser zur Genüge auf „ein Heer von Widersprüchen" in diesem „geistreichen System" hingewiesen zu haben.

Es bliebe noch zu zeigen, dafs ein wesentlicher Unterschied zwischen der Meinung des heiligen Augustinus und der des P. Malebranche bestehe.[2]) Dabei würde sich im Vorbeigehen feststellen lassen, dafs Malebranche nicht denselben Glauben an den Augustinus der letzten Lebensperiode habe.

Mit der vierten Reflexion, die in der Behandlung der „Vorsehung" nicht über die ursprüngliche Kritik hinauskommt, sind die Widerlegungen abgeschlossen.

Malebranche antwortete auf diese Kritik des Journals nicht mehr. Es waren alte, längst von ihm zurückgewiesene Einwände; er beschränkte sich darauf, denselben seine alten Erwiderungen entgegenzustellen. Er vereinigte die Antworten an Arnauld zu einer Sammlung von vier Bänden. „Sie waren durch ein seltsames Geschick zu einer Antwort an die Jesuiten geworden." [3])

---

[1]) Arnauld, Le livre des vraies et des fausses idées, ch. 15.

[2]) Das geschah ausführlich innerhalb der Gesellschaft zur Widerlegung des Malebranchisten André. Cf. Charma et Mancel p. 338 ff. Hier wird von den Jesuiten die Philosophie des heiligen Augustinus geradezu abgelehnt, cf. p. 350.

[3]) André p. 331.

Als Verfasser der Kritik nennt Ingold den P. Louis Marquet.[1]) Ein Vergleich seiner Ausführungen mit dem äufsert interessanten Auszug einer an den Jesuiten und Malebranchisten P. André gerichteten Widerlegung der neuen Philosophie, welche dieser in dem philosophischen Unterricht lehren, und auf welche er sich schriftlich verpflichten sollte,[2]) zeigt, wie wenig Namen hier bedeuten. Der Geist des Ordens ist es, der hier wie dort die Feder führt, nur dafs er sich dem Rahmen einer Zeitschrift wesentlich anbequemt. Das „Système spirituel" wird da zum „fanatisme erroné, extravagant, dangereux", zu einem „tissu de visions absurdes", der P. Malebranche selbst, für den ein Jesuit als Journalist „une sincère estime autant pour sa vertu que pour son esprit rare et élévé" vorgibt, zu einem „visionnaire qui entraîne de petits génies dans son sentiment", von dem Faydit „sehr weise" sagte: „Lui qui voit tout en Dieu, n'y voit pas, qu'il est fou."

Verschiedentlich hatten die Journalisten eine günstige Gelegenheit zu einer ähnlichen offenen Kritik der Ideentheorie nicht ausgenützt. Im Jahre 1701 war in einer Besprechung der Neuausgabe der Recherche[3]) ohne jede persönliche Note auf die Bedeutung und Notwendigkeit der Lehre in den Augen ihres Erfinders hingewiesen. Tournemine hatte (1703)[4]) mit Achtung von Malebranche gesprochen, wenn er auch die Meinung des Philosophen der Vision en Dieu nicht teilte: „Quelque respect que j'ai pour l'excellent philosophe qui a donné cours à cette opinion, il me pardonnera, si je ne puis croire que dès cette vie nous voyons Dieu intuitivement et les corps en Dieu." Die augenblickliche „Mode der Ideentheorie" führte er dabei zum gröfsten Teil auf Arnauld zurück, welcher das System sehr schlecht und mehr mit Beleidigungen als Gründen bekämpft habe. Ähnlichen Gedanken begegnen wir im Juli 1705 in einer durchaus sachlichen Rezension[5]) der „Réponse du P. Malebranche à la troisième Lettre de M. Arnauld touchant les idées

---

[1]) André p. 319, Marquer (sic) war Redakteur am Journal de Trévoux, cf. Sommervogel I p. 42.

[2]) Charma et Mancel I p. 291 ff.

[3]) Journal de Trévoux 1701 II p. 3 ff.

[4]) Cf. p. 32 dieser Arbeit.

[5]) Journal de Trévoux 1705 juillet p. 1138 ff.

et les plaisirs."[1]) Die Theorie des P. Malebranche wird klar und schlicht der gewöhnlichen Auffassung entgegengestellt, die Arnauld in dem berühmten Streit vertreten hatte, daſs nämlich die Ideen, die Bilder und die Wahrheiten, welche unser Geist wahrnimmt, wirklich in unserer Seele seien. Der Rezensent urteilt zugunsten des P. Malebranche und mit demselben dahin, daſs Arnauld seine ganze Widerlegung auf dieses von ihm als unbestreitbar und evident erklärte Prinzip gründe, ohne seiner ersten Aufgabe nachzukommen, dasselbe gegen Malebranche zu beweisen. „Ainsi ceux qui sont du sentiment de M. Arnauld sont obligés d'avouer qu'en cette occasion il a mal défendu une bonne cause et qu'il y a fait paraître plus d'éloquence que de solidité." Die Verteidigung der Sinnesfreuden als wirklicher Güter findet sogar besonderes Lob. Sie habe gezeigt, daſs diese Ansicht mit der Religion sehr gut zu vereinbaren sei, wenn man in ihrem Geist glaube, daſs Sinnenglück zwar ein tatsächliches aber täuschendes Gut sei, das nur einen Augenblick währe und uns in die Gefahr bringe, das höchste Gut für immer zu verlieren. In demselben Sinn könne man den Schmerz ein wirkliches und wahrhaftiges Übel nennen, vorausgesetzt, daſs man zu gleicher Zeit glaube, ein ewiges Glück durch geduldiges Ertragen desselben verdienen zu können.[2]) Malebranche hatte seiner Antwort eine eigentümlich paradoxe Schrift angehängt, in welcher er die gegen ihn gerichteten Bücher ihrem Verfasser Arnauld absprach, einerseits, weil der Verfasser derselben keine Sorge getragen, sich über die Meinungen seines Gegners genügend zu informieren und schlechte Kunstgriffe angewandt habe, um ihn verhaſst zu machen; andrerseits, weil man Arnauld eines solchen Vorgehens nicht fähig glauben dürfe. Der Rezensent hält die erste Behauptung für bewiesen,[3]) „d'une manière qui ne laisse rien à désirer;" zu der zweiten bemerkt er boshaft: „il ne l'appuie d'aucune preuve: mais les amis de M. Arnauld voudraient-ils la contester?"[4])

---

[1]) Cf. zu der Entwicklungsgeschichte dieser Schrift André p. 219ff.
[2]) Cf. Malebranche Rech. IV ch. 10; Réponse à Régis. ch. 3.
[3]) Cf. p. 19, 20 dieser Arbeit.
[4]) Ibid.

Noch im Jahre 1707 (Janvier p. 48) finden wir eine kurze Skizzierung der Vision en Dieu des „berühmten Cartesianers" ohne persönliche Note. Es wird als ein System bezeichnet, „dont on voit les sémences dans le Platonicien auteur des 14 livres intitulés les „Secrets de la Sagesse divine selon les Égyptiens".

Um so auffallender erscheint der offenkundig feindselige Artikel der Zeitschrift vom Jahre 1708. Ist es nicht letzten Grundes der im Innern des Ordens gerade jetzt erbittert einsetzende Kampf gegen den Cartesianismus im allgemeinen und gegen den grofsen Oratorianer im besonderen, der auch die vorsichtig gezogenen Grenzen des Jesuitenjournals einmal durchbrochen hat?[1] Aber die Redakteure besinnen sich alsbald auf ihre alte Taktik. Einige Jahre hindurch scheinen sie sich kaum des P. Malebranche zu erinnern, und dann tragen ihre Angriffe eine versteckte, indirekte Form, so dafs die Bemerkungen an einer anderen Stelle harmlos erscheinen würden.

Im November 1712 wird die Aufmerksamkeit der Leser endlich wieder einmal auf die Vision en Dieu gelenkt. Die Nouvelles littéraires der Zeitschrift annoncieren folgendes Buch des Greifswalder Theologieprofessors Pritius: Viri Cl. P. Francisci Malebranchi .... enthusiasmus excussus et reprobatus. Mit seiner altgewohnten Höflichkeit bemerkt das Journal, dafs der Verfasser schon durch den Titel gegen die Rücksichten verstofse, die man dem P. Malebranche schulde, und dafs man im Verlaufe der Schrift noch schlechter mit ihm verfahre, verfehlt aber nicht, eine genaue Liste der aus der Bibel gezogenen Widerlegungen zusammenzustellen und weist ausdrücklich daraut hin, die Lehre des P. Malebranche sei hier bekämpft, weil sie der Einfachheit und Vollkommenheit Gottes zuwiderlaufe und zum Spinozismus führe.[2]

Man weifs auch dem Publikum zu erzählen, dafs die „Vision en Dieu" in England als eine den Quäkern zuneigende Lehre angesehen würde und zitiert dabei ausführlich den Gewährsmann für diese Nachricht. Ein Gelehrter und Anhänger des P. Malebranche (es handelt sich um John Norris) habe sich

---

[1]) Cf. Charma et Mancel I p. 160 und Einleitung dieser Arbeit.

[2]) Journal de Trévoux 1712 mai p. 749.

zu einer Abwehr gezwungen gesehen, dabei aber nicht umhin gekonnt, zu gestehen: „Si les Trembleurs entendaient leur doctrine, s'ils savaient l'expliquer et la réduire en système, ils ne seraient pas fort éloignés de ses sentiments.[1])

Besonders schmerzlich war es für die Jesuiten, Ansichten der neuen Philosophie bei Freunden und Bundesgenossen ihres Ordens feststellen zu müssen. Die Art und Weise, wie sie die Bedeutung einer solchen Tatsache abzuschwächen suchten, findet im folgenden eine eigenartige Beleuchtung. Das Märzheft des Jahres 1713[2]) brachte eine ausführliche und äufserst schmeichelhafte Kritik der „Démonstration de l'existence de Dieu“ von Fénelon. Der Verfasser war mit den Jesuiten seit dem Quietismusstreit eng verbunden, sie konnten seine Freundschaft nicht entbehren. Das Buch war cartesianischen Geistes, „vom reinsten Cartesianismus geht Fénelon unmerklich zum System des Autors der Recherche de la Vérité über.“[3]) Behandelt er auch in einem ersten Teil die natürlichen Gottesbeweise, die der jesuitischen Doktrin entsprachen,[4]) so spricht er doch von der Superiorität und Bedeutung der metaphysischen Beweise in Worten, wie Malebranche sie nie schärfer formuliert haben würde: „C'est une démonstration si simple qu'elle échappe par sa simplicité aux esprits incapables des opérations purement intellectuelles ....“

Der Rezensent kann bei den metaphysischen Beweisen nicht umhin, zu gestehen, dafs hier Meinungen entlehnt seien „qui ne sont pas les plus communes“. Er verweist dabei auf die Lehre von der universellen Vernunft,[5]) die unseren Verstand auf ein der Erleuchtung fähiges Vermögen reduziere. Aber er wagt hier den bitteren Spott nicht, den das Journal an ungefährlicherer Stelle um fast dieselbe Zeit findet,[6]) auch hütet er sich, den Erzbischof darauf aufmerksam zu machen, dafs diese Lehre durchaus nicht originell sei, wie man z. B. bereits im folgenden Monatsheft lesen kann: „Il y a dans le discours

---

[1]) Journal de Trévoux, 1712 p. 749, cf. Lyon p. 200.

[2]) Journal de Trévoux 1713 mars p. 459.

[3]) Damiron II p. 712—751, ch. 4: Fénelon.

[4]) Cf. Rech. l. IV ch. 11.

[5]) C'est la vérité primitive elle-même qui éclaire tous les esprits, en se communiquant à eux. Fénelon ch. 58.

[6]) Cf. p. 47 dieser Arbeit. Journal de Trévoux décembre 1713 p. 2195.

préliminaire (zu der Théodicée von Leibniz) une digression curieuse sur l'entendement passif et l'entendement actif des Péripatéticiens et sur la prétendue âme du monde. Les Malebranchistes y apprendront, qu'Aristote ou plutôt Averroës, son commentateur, a le premier imaginé la raison universelle qui agit sur nos raisons particulières. Ne se dégoûteront-ils point de ce sentiment quand ils sauront qu'il n'est pas nouveau?"[1]) Es tritt im Gegenteil das auffallende Bemühen hervor, das vom Malebranchismus Abweichende zur Geltung zu bringen. Wenn Fénelon annehme (comme un préjugé et sans le prouver), daſs Gott allein die unmittelbare Ursache aller Modifikationen in den Geschöpfen sei,[2]) so erblicke sein Scharfsinn doch die gefährlichen Konsequenzen des Prinzips und gebe darum für die Freiheit des Menschen solche überzeugenden Beweise, daſs er daraus sogar ein Argument für die Existenz Gottes gewinne.

Das Publikum muſste bei der ersten Lektüre des schnell vergriffenen Buches sehen, daſs der Verfasser die Meinungen des P. Malebranche teilte. Es stand zu befürchten, daſs die Anhänger des Philosophen zugunsten ihres Meisters die Autorität Fénelons gegen die Jesuiten ins Feld führen würden.[3]) Mit unendlich feiner Kasuistik arbeiteten diese nun daran, die gefährlichen Stellen unschädlich zu machen, indem sie ihnen den Wert einer persönlichen Überzeugung des Erzbischofs zu nehmen suchten.[4]) Der P. Tournemine[5]) schickte der zweiten Auflage des Buches ohne Vorwissen des Verfassers eine Einleitung voraus, die den metaphysischen Gottesbeweisen cartesianischer Herkunft, welche Fénelon im Anschluſs an die natürlichen, allgemein anerkannten gegeben hatte, nur relative Bedeutung einräumte. Die angebliche Einwendung: „l'auteur appuie quelquefois sur des opinions nouvelles fort contestées et fort éloignées de la certitude des principes," beantwortet Tournemine dahin: „On peut dire que l'auteur, ayant proposé dans les articles précédents des preuves universelles et propres

[1]) Journal de Trévoux 1713 juillet p. 1183.
[2]) Fénelon ch. 65.
[3]) André p. 360.
[4]) Ibid.
[5]) Cf. p. 12, 32 dieser Arbeit.

à tout le monde en propose dans ses articles de particulières, de respectives, de ces arguments ad hominem fondés sur les principes reçus par les adversaires contre qui on dispute. Ce sont des démonstrations pour les Cartésiens et pour les Malebranchistes: l'auteur n'a pas du les oublier."[1])

Der wahre Sinn dieser Worte konnte nicht zweifelhaft sein. Sie stellten die Cartesianer und Malebranchisten als Gottlose hin, denen man das Dasein Gottes auf Grund ihrer eigenen Prinzipien hatte beweisen wollen.

Der tief entrüstete alte P. Malebranche erlangte durch Vermittlung des Kardinals Polignac[2]) und auf Befehl des gefürchteten Jesuiten Le Tellier,[3]) der es für gut halten mochte, dem Orden neue Feinde zu ersparen, eine zweifelhafte Genugtuung im Novemberheft der Zeitschrift:[4]) „En effet, on a jamais pensé à jeter sur ce vertueux prêtre aucun soupçon d'Athéisme. On dit qu'il y a de prétendus Athées Cartésiens et Malebranchistes; c'est un fait et de le dire ce n'est pas attaquer le R. P. Malebranche. On ajoute, et il ne peut pas s'en offenser, qu'il devait renoncer à des expressions qui les favorisent."[5]) Es wird dabei wieder auf Spinoza verwiesen, in dessen System allein Gott das „Être en général" sei. Malebranche, welcher die Religion liebe, könne sicherlich keine Mühe haben, ihr solche Bezeichnungen zu opfern, da er bereit sein würde, ihr gröſsere Opfer zu bringen.

---

[1]) Die Vorrede findet sich im Anhang der Œuvres philosophiques ou démonstrations de l'existence de Dieu par Fénelon. Nouvelle édition Amsterdam 1721 p. 301.

[2]) Fénelon schrieb an den Kardinal de Polignac, „que les preuves de l'existence de Dieu qu'il avait puisées dans la Rech. de la Vérité lui paraissaient solides et qu'il ne s'en était servi que parcequ'il les croyait telles;" cf. André p. 372.

[3]) Il est entièrement opposé à ce qu'on appelle nouvelle philosophie. Blampignon, Corr. inéd. p. 24.

[4]) Journal de Trévoux 1713 novembre p. 2029.

[5]) Cf. p. 17f. dieser Arbeit.

Kapitel III.

Eine der grofsen Fragen, welche die cartesianische Philosophie anregte, betraf die Beziehungen der geschaffenen Substanzen zueinander. „Descartes hatte ihre volle Ausschliefslichkeit ihrer Existenz nach betont und weiterhin doch auch ihrer Funktion nach angelegt.“ Mit seinem persönlichen Glauben an eine wirkliche Verbindung von Seele und Körper,[1] die er gelegentlich in kirchlich sanktionierte Worte kleidete,[2] blieb das Problem ungelöst. Eine von den Prinzipien des Meisters aus konsequente Lösung versuchten die Occasionalisten, indem sie jede Möglichkeit eines Einflusses leugneten und den scheinbaren Zusammenhang durch die stetige Einwirkung Gottes vermittelt sein liefsen. Malebranche leugnet jede Kausalitätsbeziehung zwischen den geschaffenen Substanzen und erklärt auf dem Boden seines Systems: „dans l'union de l'âme et du corps il n'y a point d'autre lien que l'efficace des décrets divins.[3])

In den Augen der katholischen Philosophen[4]) begründeten die im Cartesianismus zugelassenen Beziehungen zwischen Körper und Seele nicht zur Genüge die Einheit des Menschen, denn da die Seele den Modifikationen des Körpers vollständig fremd blieb, konnte sie nicht mehr die Form des letzteren genannt werden, wie die Konzilbeschlüsse von Vienne und vom Lateran ausdrücklich festgelegt hatten.[5]) Die Jesuiten standen einmal deswegen, dann aber ihrer ganzen Richtung nach dem idealistischen Bestreben, das Gefühl unserer Aktivität in uns zu verringern und in Gott die Weisheit auf Kosten unserer Freiheit zu erheben, diametral gegenüber.[6]) Geschöpfe zu occa-

---

[1]) Cf. Descartes, éd. Cousin X p. 161; Méditation I p. 336.

[2]) Sciendum itaque humanam animam, etsi totum corpus „informet“. Princ. philos. IV p. 189.

[3]) Entret. métaph. IV, XI.

[4]) Cf. Charma et Mancel I p. 224 Anm. 23.

[5]) Cf. Journal de Trévoux 1706 I p. 282. On devait regarder comme hérétique quiconque aurait la présomption d'affirmer, de soutenir et de croire avec opiniâtreté que l'âme raisonnable et intelligente n'est pas par elle-même et par son essence la forme du corps humain.

[6]) Cf. Ollé-Laprune II p. 91.

sionellen Ursachen machen, heifst aber unsere Passivität auf die schärfste Formel bringen und die Persönlichkeit vernichten. Es ist nicht zu verwundern, wenn diese Lehre sich unter den 30 Punkten befindet, die den Mitgliedern des Ordens zu lehren verboten waren.[1])

Als sich das Journal de Trévoux seinerseits im Jahre 1703 dem Problem der Verbindung von Leib und Seele zuwandte, beteiligte es sich damit offenbar an einer, gerade um diese Zeit wieder lebhaft geführten Diskussion desselben.[2]) Der auf den verschiedensten Gebieten arbeitende Jesuit und Redakteur Tournemine[3]) veröffentlichte im Jahr 1703 seine „Conjectures sur l'union de l'âme et du corps".[4]) Er polemisiert dabei gegen die Schulphilosophen, welche die Verbindung herstellen durch ein besonderes Wesen, dessen Eigenart es sei, zu verbinden, das weder Körper noch Geist und obgleich unteilbar, doch zum Teil körperlich und zum Teil geistig sei. Mit einigem Erstaunen stellt man diesen Angriff eines Jesuiten gegen die substantiellen Formen fest, welche dem Orden geläufig waren, um die Tierseele zu erklären,[5]) und die sie gegen den Cartesianismus verteidigten.[6]) Tournemine findet die cartesianische Theorie der Wechselwirkung („les Cartésiens ont beaucoup raffiné sur la Philosophie de l'École") ebensowenig befriedigend, da sie die Folge der Verbindung und nicht diese selbst erkläre. Wenn darauf die Cartesianer „qui ne demeurent pas à l'écorce des difficultes, qui pénètrent tout" Gott als die nächste Ursache einsetzten, so sei das eine „sehr fromme" und „wenig philosophische" Antwort. Es bliebe zu erfragen übrig, wie Gott seinen Beschlufs ausführe. Die allgemeinen Gesetze der Verbindung, durch welche Malebranche dieses Überspringen der Kausalität von Gott auf die Welt erklären wollte, finden ebenfalls keine Anerkennung. Das „Lächerliche der cartesianischen Meinung" wird für Tournemine am besten zum Ausdruck gebracht durch den Vergleich von zwei Uhren, deren stets

---

[1]) Charma et Mancel I p. 222.
[2]) Cf. Archimbaud III p. 164.
[3]) Cf. p. 12, 29 dieser Arbeit.
[4]) Journal de Trévoux 1703 II p. 864; 1703; 1063.
[5]) Cf. Charma et Mancel I p. 227.
[6]) Ibid. p. 226.

übereinstimmender Gang infolge einer ständigen Regulierung durch den Mechaniker keine grofse Geschicklichkeit und Feinheit des letzteren voraussetze. Diese Einwendung von Leibniz zerstöre den Occasionalismus als eine mögliche Verbindung von Körper und Seele vollständig, und obschon es sich in seinem System der prästabilierten Harmonie auch nicht um eine essentielle Verbindung handle, so sei dasselbe doch besser erdacht und Gottes würdiger.[1])

Lob und Ablehnung kommen Leibniz erst i. J. 1708 zu Gesicht, und er beeilt sich, eine Einwendung gegen die Cartesianer, auf die er sich angeblich nicht mehr besinnt,[2]) zurückzunehmen, da man sie offenbar gegen ihn selbst richten könne:[3]) „J'aurai eu grand tort d'objecter aux Cartésiens que l'accord que Dieu entretient immédiatement, selon eux, entre l'âme et le corps ne fait pas une véritable union: puisque assurément mon harmonie préétablie ne saurait en faire davantage."[4]) Er habe nur das perpetuelle Wunder, das der Occasionalismus nötig mache, zurückweisen und natürlich erklären wollen.

Von den Vorurteilen der Schulphilosophie befreit, „wie die Cartesianer es so ausdrücklich anempfehlen", und nicht weniger losgelöst von allen denen, womit die Philosophie Descartes' die Köpfe erfüllt habe, macht sich der Jesuit seinerseits daran, das Prinzip einer „natürlichen, wesentlichen und notwendigen Verbindung" von Körper und Seele nachzuweisen und es in der Seele selbst zu begründen. Tournemine macht aus der Seele die Form des Körpers,[5]) wie es der Konzil-

---

[1]) Das Journal de Trévoux 1713 juillet p. 1189 spendet ihm folgendes Lob: Son système ingénieux de l'harmonie préétablie ... est très favorable à la liberté.

[2]) Cf. Tournemine, Journal de Trévoux 1708 I p. 496: A l'égard de l'objection contre les Cartésiens qu'il désavoue, je consens qu'il soit cru, quoique ma mémoire me représente encore cette objection comme lue il y a plusieurs années dans quelqu'un des écrits dont M. de L. a enrichi le Journal de Trévoux.

[3]) Journal de Trévoux 1708 mars p. 492.

[4]) Cf. Novaro p. 62.

[5]) Cf. Bouillier 1 p. 564: le P. Tournemine paraît incliner à faire de l'âme la forme du corps.

beschlufs von Vienne festgelegt hatte.[1]) Man kann auch bei ihm die Seele im Sinne des Aristoteles definieren „als die Funktionsverwirklichung eines organischen Körpers, d. h. eines Körpers, dessen Bestandteile sich als Werkzeuge der in ihm liegenden Funktionsweise darstellen".[2]) Das verbindende Prinzip ist für Tournemine eine der menschlichen Seele natürliche, mit ihr geschaffene Kraft, die Teile des Körpers, für den sie bestimmt ist, in einer den menschlichen Funktionen günstigen Lage zu halten. Diese Kraft einer jeden Seele ist dem Körper, den sie beleben soll, relativ; da sie mit der Natur der Seele identisch ist, so macht sie die eigentliche Verschiedenheit der Seelen aus; somit sind die für verschiedene Körper bestimmten Seelen ebenso verschieden wie die Körper es sind, für die sie bestimmt sind. Die Verbindung besteht also in einer Wirkung der Seele auf den Körper. Sie ist für den Körper wesentlich notwendig, damit er ein menschlicher Körper sei, und ebenso notwendig für die Seele, die ihrer Natur nach dafür bestimmt ist.[3]) Sie wirkt unmittelbar, unabhängig vom erkennenden Wollen auf die Lebensgeister und kraft ihrer auf die anderen Teile des Körpers. „Die Struktur, die Lage, der Zustand des Körpers modifiziert die Wirkung der Seele auf den Körper und gestaltet sie leichter oder schwieriger."[4]) Daraus leitet Tournemine die Verschiedenheit der Gefühle und Wahrnehmungen ab.[5]) Er unterscheidet die unvermeidlichen „natürlichen" oder „zuvorkommenden" Gefühle (z. B. das Fieber), welche der Erkenntnis vorangehen,[6]) von den freien Gefühlen, welche aus der Reflexion stammen und von uns abhängen und versucht die Entstehung der ersteren zu erklären: Auf den menschlichen

---

[1]) Cf. p. 31 Anm. 5 dieser Arbeit.

[2]) Siebeck, Aristoteles, Stuttgart 1902.

[3]) Cf. Malebranche, Préface de la Rech. éd. Simon p. 2. Ce rapport qu'elle a à son corps pourrait n'être pas. Dieu a pu ne pas unir à des corps les esprits qui y sont maintenant unis ... le rapport de notre esprit à notre corps ... n'est point absolument nécessaire ni indispensable.

[4]) Journal de Trévoux 1710, juin p. 992.

[5]) Ibid. 1703 III p. 1065 ff. Suite des conjectures sur l'union de l'âme et du corps par le P. Tournemine, Jésuite.

[6]) Cf. Rech. l. II p. I ch. 5: le corps ne devient point capable de sentiment par l'union qu'il a avec l'esprit ... Le corps n'est point capable de sentiment.

Körper wirken unendlich viele andere Körper fortwährend ein, und einige dringen bis in seine innersten Teile. Wenn nun ihre Eindrücke die vollkommenste Lage der Teile des Körpers unterstützen, so erleichtern sie die Wirkung der Seele; stören sie diese Lage, so erschweren sie dieselbe. Die Seele empfindet die Leichtigkeit ihrer Tätigkeit als Freude, die Hemmung derselben als Schmerz; die Gradunterschiede ergeben sich dabei von selbst, und ihre Dauer hängt von der Dauer des sie verursachenden Eindrucks ab.

Die Cartesianer hatten das Gefühl in die Seele verlegt und es unabhängig vom Körper gefafst. Aber für Aristoteles gehört unter anderem das Gefühlsvermögen nicht wesentlich zu unserer geistigen Natur; es ist vielmehr das Ergebnis der tatsächlichen Verbindung von Seele und Körper. Auch hier zeigt sich Tournemine, der sich für sein System auf Aristoteles und den heiligen Thomas beruft, als echter Peripatetiker. Die drei Vermögen der Seele sind für ihn Verstand, Wille, Bewegung, wie es später noch schärfer hervortreten wird,[1]) und wie es einem Jesuiten ziemte.[2])

Eine gleiche Einteilung und Erklärung wie die Gefühle finden die Leidenschaften. Die verschiedenen Dispositionen des Körpers, bedingt durch die Ungleichheit der Säfte, diversifizieren die Tätigkeit der Seele gelegentlich der „prävenierenden Leidenschaften“ (z. B. Melancholie), während bei den „reflektierten“ die Seele nicht mehr imstande ist, ihrer Aufgabe gerecht zu werden und überdies dem Körper ihre eigene Erregung nach Mafsgabe seiner Empfänglichkeit mitteilt. Tournemine hält im ausdrücklichen Gegensatz zu Descartes das Herz als den Hauptsitz der Leidenschaften fest.[3])

---

[1]) Cf. p. 37 dieser Arbeit.

[2]) Charma et Mancel I p. 234. Proposition que le professeur ne doit plus avancer: tres in ea distinguimus facultates, intellectum rationalem, voluntatem vere activam, et censum vere passivum. On ne parle point là de puissance pour mouvoir.

[3]) Cf. Journal de Trévoux 1709 p. 614. Si M. Descartes avait su que l'on trouve quelques fois la glande pinéale abscédée ou squirreuse dans des sujets dont le raisonnement n'a jamais été affaibli, il n'aurait eu garde de choisir cette glande pour y établir le siège de l'âme. On doit bien augurer d'un système de physique qui ne doit être établi que sur des démonstrations anatomiques qu'il n'est pas permis de révoquer en doute.

Was die Ideen anbetrifft, so verwirft er die Bildertheorie der Peripatetiker ebensogut wie die Vision en Dieu[1]) und die Erkenntnis der Dinge an sich. „L'âme, à proprement parler, ne connaît, ne voit que soi-même; et tout ce qu'elle connait, n'est connu d'elle que par l'impression qu'il fait sur elle.“ Die Ideen erklärt Tournemine ebenfalls aus der Verbindung heraus durch einen Schlufs von der Wirkung auf die Ursache; indem die Seele ihr Wesen, ihre Eigenschaften, ihre Veränderungen erkonnt, erkennt sie die verschiedenen Ursachen aller dieser Wirkungen in den Wirkungen selbst, d. h. in sich, in ihrer jeweiligen Affektion und zwar im Verhältnis ihrer Aufmerksamkeit. Er tritt, wie schon früher erwähnt,[2]) für die angeborenen Ideen des Selbstbewufstseins, der darin eingeschlossenen Idee von Gott und der Vollkommenheit ein. Er gibt auch bedingungsweise eine klare Erkenntnis dieser Ideen zu.

Die Idee eines Körpers ist nichts anderes als die wahrgenommene Beziehung zwischen der Hemmung oder der Leichtigkeit, welche die Seele in ihrer Wirkung auf den Körper findet, und der Ursache dieser Hemmung oder Leichtigkeit. Geister kann die Seele in diesem Leben nur mit Hilfe der Körper erkennen.[3]) Zu den angeborenen Ideen, den Ideen aus der stetigen Wirkung der Seele auf den Körper, und den Ideen aus einer unmittelbaren und aufsergewöhnlichen Einwirkung Gottes treten hinzu diejenigen aus den freien, vom Willen abhängigen Bewegungen, welche die Seele den unendlich zarten Organen des Gehirns mitteilt. Wenn sie dabei diesen Organen durch eine freie Bewegung dieselbe Lage gibt, die sie gelegentlich dieser Ideen bereits früher hatten, so sprechen wir von Gedächtnis.[4])

Aus der Verschiedenheit der Organe des Gehirns erklärt Tournemine die verschiedenen Eigenschaften des Geistes, auf die hier nicht weiter eingegangen werden soll, weil Tournemine

---

[1]) Cf. p. 25 dieser Arbeit.

[2]) Ibid. 14.

[3]) Cf. Malebranche Rech. l. III, part. II, ch. 7. Il y manifeste que nous ne les connaissons que par conjecture ... mais lorsque le corps a quelque part à ce qui se passe en moi, je me trompe presque toujours, si je juge des autres par moi-même. Entret. sur la Métaphys. VI, 3.

[4]) Cf. Malebranche, Rech. ch. 5.

selbst sagt, daſs in den anderen Systemen eine ähnliche Erklärung möglich sei.[1])

Die zahlreichen, in vielfachen Punkten übereinstimmenden Einwendungen gegen den Artikel Tournemines, die mit seinen Antworten veröffentlicht wurden, sind hier nur insofern berücksichtigt, als sie cartesianische Anschauungen gegen den Jesuiten ins Feld führen.

Ein ungenannter Gegner — er wird im Journal als Freund eines Abbé de Belmont[2]) eingeführt — ist offenbar Cartesianer. Er betont die scharfe Trennung der geschaffenen Substanzen, die eine Wirkung der Seele auf den Körper ebenso unmöglich mache, wie die von Tournemine zugegebene Wirkung des Körpers auf die Seele es sei. Infolgedessen operiere Tournemine in seinem ganzen System mit der zu lösenden Schwierigkeit als einem Hauptfaktor und könne nicht überzeugen. Die Verbindung sei letzten Grundes ein Geheimnis und die beste Lösung eine Vermittelung durch den Willen Gottes, der die Vereinigung zu einem Gesetz erhoben habe.[3])

Demgegenüber weist Tournemine[4]) vor allem den Vorwurf der petitio principii zurück. Die Verschiedenheit der Substanzen schlieſst die behauptete Einwirkung der Seele auf den Körper nicht aus. Das beweise die von den Cartesianern selbst herangezogene Wirkung Gottes auf den Körper. Die Unendlichkeit hebe die Verschiedenheit der Substanzen nicht auf. Wenn nur ein Körper auf Körper wirken könne, so könne ein unendlicher Geist auch nicht auf Körper wirken.[5]) Er habe die Wirkung des Körpers auf die Seele verneint, weil derselbe nur eine Tätigkeitsart, nämlich den Stoſs, habe, also die Seele nicht bewegen könne. Dieser als einer von Natur ganz aktiven Substanz müsse vielmehr neben ihren bereits verschiedenen Tätigkeitsarten des Denkens und Wollens die dritte der Bewegung des

---

[1]) Cf. u. a. Rech. l. II part. I ch. 1.

[2]) Journal de Trévoux 1703 septembre p. 1661 ff.

[3]) Dieselbe Ansicht vertritt M. l'Abbé Languet de Montigny, Journal de Trévoux 1703 IV p. 1852.

[4]) Journal de Trévoux 1703 octobre p. 1860.

[5]) Dasselbe Argument finden wir in Buffier S. J., Les principes du raisonnement. Cf. Journal de Trévoux 1714 septembre p. 1550 ff.; cf. p. 23 dieser Arbeit.

Körpers zuerkannt werden, da dieselbe nicht durch einen Körper beginnen könne. Es ist also eine Eigenschaft des Geistes, auf den Körper zu wirken, und der Körper seinerseits ist für die Tätigkeit des Geistes empfänglich. Dem cartesianischen Einwand gegenüber, dafs das Vermögen zu bewegen keineswegs in der Idee der Seele enthalten sei,[1]) beruft er sich auf die Erfahrung: „L'expérience vous apprend que l'âme agit sur le corps comme elle vous apprend que vous pensez, que vous voulez." Im Namen aller Forscher weist Tournemine die Vermittlung durch die Gottheit zurück als „un expédient commode", das alle Forscherarbeit unnötig mache.

Dafs man das System des P. Tournemine als eine Widerlegung der cartesianischen Auffassung angesehen wissen wollte, geht aus folgenden Zeilen hervor, die in dem Bericht über eine Analyse der Philosophie Descartes' von Parent zu lesen sind: „Une pièce que nous avons insérée . . . sur l'union de l'âme et du corps réfute tout ce que dit ici M. Parent sur le même sujet."[2]) Die einfachste Ablehnung der cartesianischen Theorie finden wir im Journal de Trévoux, janvier 1707 (p. 45): „Ne connaissant donc clairement ni la substance du corps, ni même celle de l'âme, comment peut-il assurer qu'il est impossible que ces deux substances agissent l'une sur l'autre."

Über den in dieser Arbeit behandelten Zeitabschnitt hinausgreifend, finde ich im Dezember 1730 einen „Essai sur l'union de l'âme et du corps" von einem Jesuiten P. Sarrabat.[3])

Derselbe will eine notwendige Verbindung zwischen Körper und Seele aus einer „Analyse der Modifikationen der Seele" gewinnen. Im Denken und Wollen findet er dieselbe nicht, da beide keine wesentliche, unmittelbare Beziehung zu irgend einem existierenden Körper enthalten. „La pensée même que j'ai du corps peut être sans qu'il en existe aucun." Nach dieser cartesianischen Behauptung fährt er fort als echter Sensualist,

---

[1]) Cf. Journal de Trévoux 1703 III p. 1064.

[2]) Journal de Trévoux 1703 III p. 1108. 1741 liefs ein Professor der Logik an der Universität Freiburg i. B., der Jesuit Daniel Stadler folgende Schrift erscheinen: Commercium inter corpus et animam potissimum juxta mentem R. P. Tournemine S. J. explicatum. Cf. Sommervogel I p. 28.

[3]) Journal de Trévoux 1730 IV p. 2201. Lettre du R. P. Sarrabat Jésuite au R. P. Castel.

welcher der Sinneswahrnehmung als solcher unmittelbare Wahrheit zuschreibt und in ihr die gesuchte wesentliche und unmittelbare Beziehung zu existierenden Körpern findet. „In den Sinnesempfindungen, im Sehen, Hören usw., nimmt die Seele die Beziehung wahr, welche die körperlichen Objekte mit einem gewissen anderen Körper haben, den sie ihm zu innerst als gegenwärtig darstellen.“ Aufser diesen universellen Beziehungen der Sensationen mit dem Körper im allgemeinen, gibt es besondere mit seinen verschiedenen Organen, aus welcher die Unterscheidungsmöglichkeit der einzelnen Sinneswahrnehmungen resultiert: „Seele und Körper sind also nicht so ungleiche Substanzen, wie die moderne Philosophie hat behaupten wollen.“ „L'union de l'âme et du corps ne consiste que dans la sensation actuelle.“

Kapitel IV.

Descartes führt für das Dasein der Körperwelt Beweise, welche zeigen, dafs das eigentliche Problem der Realität der Aufsenwelt für ihn noch vollkommen fehlt. Aber indem er seinen ontologischen Beweis entwickelt, ist das Dasein der Körperwelt nicht mehr als unmittelbar sicher gesetzt.[1])

Für Malebranche, der keine Kausalität zwischen physischer und psychischer Welt bestehen läfst, bleibt nur der Begriff Gottes übrig, um die reale Existenz der Körper zu begründen. Er hält es für unmöglich, einen rationalen Beweis zu geben, da sich kein notwendiger Zusammenhang nachweisen läfst zwischen der Vorstellung der Idee, die in Gott ist, und der Existenz eines entsprechenden Dinges.[2]) Nur der Glaube kann uns hier absolute Sicherheit geben. Der Zweifel an der Existenz der Aufsenwelt ist nach ihm zwar unbegründet,[3]) läfst sich aber wissenschaftlich nicht widerlegen.

---

[1]) Descartes, Médit. VI, 4. Cf. Discours IV éd. Cousin I p. 114.

[2]) Cf. Malebranche, Entret. métaph. VI; I, 5; Eclairciss. VI; Rech. l. I ch. 10; Traité de morale I ch. I, 5.

[3]) Entret. VI, 7.

„Malebranche und seine Anhänger hatten das idealistische Problem in Flufs gebracht.“ [1]) Das Journal de Trévoux bringt im November 1704 den ersten eingehenden Artikel zu der Frage.[2]) Es ist eine Widerlegung der cartesianischen Ansicht, nach welcher das Dasein der räumlichen Aufsenwelt nicht als unmittelbar gewifs gilt und erst auf mittelbare Weise bewiesen werden mufs. Nach einer resümierenden Darlegung der Fragestellung und ihrer Lösung, die sich auf die 6. Méditation Descartes' gründet, werden die Vertreter „dieser seltsamsten aller Paradoxen“ darauf verwiesen, dafs sie damit den Pyrrhonismus wieder herstellten, da sie von den Grundprinzipien ihrer Philosophie nur das Cogito ergo sum gegen einen Skeptiker aufrecht erhalten könnten. Mit dem Beweis von der Existenz der Seele seien sie am Ende ihrer Erkenntnis angelangt, denn alle weitere hänge an dem Beweis vom Dasein Gottes. Derselbe setze aber den Nachweis voraus, dafs die Idee von Gott kein Traum sei, dafs ich, der ich über die Frage nachdenke, nicht tatsächlich träume. Es sei unmöglich, dafür ein Argument zu erbringen, das mich nicht zugleich von der Existenz meines Körpers überzeuge. Der so von den Skeptikern in die Enge getriebene Cartesianer würde darauf ohne Zweifel seine Zuflucht zu der „unmittelbaren Gewifsheit“ der Schulphilosophie nehmen: „Il m'est si évident, dira-t-il, que je veille et que je ne dors pas actuellement, qu'il ne faut point de preuve pour m'en convaincre et qu'il ne m'est pas même libre d'en douter.“ Diese Antwort genüge aber, um seine Zweifel an der Existenz der Körper zu zerstören, denn es ist mir ebenso evident, dafs ich schreibe, spreche, gehe, wie es mir klar ist, dafs ich wache.[3])

Der cartesianische Hinweis auf die geringe Wahrhaftigkeit unserer äufseren und inneren Sinne sei nicht stichhaltig.[4]) Wenn Menschen mit einem amputierten Glied zuweilen noch die Empfindungen desselben haben, so beruhe das auf einer

---

[1]) Vaihinger p. 95.

[2]) Journal de Trévoux 1704 novembre p. 1945—51: Réflexions sur la question si l'on est certain d'avoir un corps et qu'il y ait d'autres corps que le nôtre.

[3]) Cf. Descartes Méd. VI.

[4]) Cf. Descartes Médit. VI; Malebranche, Entret. métaph. VI. Eclairciss. VI.

wirklichen und nicht illusorischen Ursache, sei es auf der Erinnerung an die vergangenen Gefühle mit ihrer langen Gewohnheit, sei es auf der Wirkung von Luftreizungen an dem Ende der noch vorhandenen Teile. Das stärkste Argument der Cartesianer verweise auf Gott als die mögliche und einzige Ursache aller der Veränderungen in meiner Seele, die ein Körper dort hervorbringen würde. „Gott kann aus sich und ohne Hilfe von Geschöpfen alles tun, was diese tun." Mit diesem Paralogismus hätten sie viele Köpfe geblendet. Sicherlich könne mir Gott viele Dinge vorstellen, die aufserhalb ihres Vorgestelltwerdens keine Existenz haben, aber dieser unmittelbare Eindruck auf unsere Seele sei verschieden von dem mittelbaren, den Gott durch sekundäre Ursachen hervorrufe: Jede Verschiedenheit in der Ursache trägt eine Veränderung in die Wirkung hinein! Nach diesem unleugbaren Prinzip müssen sich alle durch die unmittelbare Tätigkeit Gottes erzeugten Vorstellungen von den auf wirklich existierenden Objekten beruhenden Vorstellungen unterscheiden. Die „aufmerksame Seele" kann diesen Unterschied erkennen. Damit sei der Macht Gottes keine andere Schranke gesetzt, als die, welcher sie bedürfe, damit Gott ganz vollkommen sei. Es folge daraus, dafs Gott das intelligente Geschöpf nicht täuschen könne, wenn es sich aller von Gott verliehenen Erleuchtungen bediene.

Diese Reflexion, deren Kernpunkt die nachgewiesene Unmöglichkeit ist, eine sichere Unterscheidung von Träumen und Wachen zu geben, die nicht zugleich die Existenz der Körper feststellt, findet im Juniheft des nächsten Jahres (1705) ein religiös orientiertes Seitenstück.[1]) Hier wird die malebranchistische Form des problematischen Idealismus bekämpft, wonach das Dasein der räumlichen Aufsenwelt zweifelhaft ist, und es keine Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis derselben gibt. Der unbekannte Verfasser, der im Namen der Religion und des gesunden Menschenverstandes polemisiert, erzählt, dafs es Einwendungen[2]) seien, welche er um die Zeit des Erscheinens der Entretiens métaphysiques[3]) durch Vermittlung eines Freundes

[1]) Journal de Trévoux 1705 juin p. 1058—70. Lettre à un des auteurs des Mémoires sur le doute de l'existence des corps.

[2]) Eclairciss. VI enthält im wesentlichen dasselbe.

[3]) Die erste Auflage erschien 1688, die zweite Auflage 1696.

und ohne sich zu nennen an Malebranche (er sagt „au P." ohne Namensnennung) geschickt und von diesem erhalten habe.[1]) „Comme j'ai vu qu'on commençait à n'être pas tout à fait si entêté de cette philosophie, j'ai cru qu'on pouvait les faire paraître." Wer dieser Bekannte des P. Malebranche („je l'ai autrefois beaucoup connu") gewesen ist, liefs sich nicht ermitteln, trotz folgenden Fingerzeiges der Redaktion: „Nous craignons que la solidité, la justesse des raisonnements et la délicatesse de l'expression ne découvrent malgré lui l'auteur, connu du public par d'autres ouvrages fort estimés."

Er greift diese „Paradoxie", den cartesianischen Zweifel an der Existenz der Körperwelt, an als einen „scandale pour le Christianisme: il sape tous les fondements de la religion. Si on peut douter qu'il y ait des corps, on peut douter de la création du monde, de celle d'Adam et de sa chute, de l'existence des prophètes et de Jésus-Christ, enfin de celle des Apôtres et des Écritures. Après cela, sur quoi sera fondée la Religion?" Er sucht den Cartesianern zu beweisen, dafs sie sich trotz ihrer Bemühungen vor den „fâcheux inconvénients" ihres Zweifels nicht retten können. Wenn die Cartesianer der Religion moralische Beweise für die tatsächliche Existenz der Körper als eine hinlängliche Sicherheit bieten, so vergessen sie, dafs ihr eigenes System die metaphysischen Wahrheiten nur beweist, um die moralischen zu begründen, so dafs alle moralische Gewifsheit nur auf der metaphysischen beruht. Die Evidenz als ein cartesianisches Kriterium der Wahrheit liegt nur in den metaphysischen Beweisen, die eben von der Existenz der Körper angeblich nicht gegeben werden können. Es wird also verlangt, dafs ich den Glauben wie ein grundloses Gebäude aufrichte. — Ebensowenig stichhaltig wie der Hinweis auf die Ungefährlichkeit dieses Zweifels sei die Behauptung, für den Glauben genüge unsere Sensation von Körpern. Die Begründung des P. Malebranche wird resümiert: Indem ich denselben Regeln folge, welche mich bei Voraussetzung von Körpern veranlafsten, an das Evangelium zu glauben, werde ich auch

[1]) Es verdient bemerkt zu werden, dafs im ganzen Verlauf des Artikels auch bei so spezifisch malebranchistischen Lehren wie die Ideentheorie nur von Cartesianern im allgemeinen gesprochen wird.

ohne diese Voraussetzung doch dahin geführt zu glauben, dafs alles, was das Evangelium lehrt, wahr ist. Nun lehrt mich „die Erscheinung des Evangeliums", dafs Gott Himmel und Erde geschaffen hat. Es gibt also Körper. So hebt der Glaube die Zweifel, und die Erscheinungen von Körpern werden Realitäten.[1]) Abgesehen davon, dafs die Regel, die mich zum Glauben an das Evangelium führt, zur reinen Illusion werden müsse für den, der an der Realität dieses Buches zweifelt, so könnten die Cartesianer aus dem „Schein des Evangeliums" doch auch nur auf den „Schein von Wahrheit" und niemals auf eine Realität schliefsen.

Der cartesianischen Forderung eines metaphysischen Beweises stellt auch dieser Gegner die unmittelbare Gewifsheit gegenüber.[2]) „C'est comme si on me demandait que je prouvasse qu'il fit jour lorsqu'il est midi .... Ces Messieurs ... ont trop d'esprit pour se contenter de cette évidence."[3])

Der Beweis aus der Sinnesempfindung aber ist für ihn so überzeugend wie der Beweis Gottes aus seiner Idee. „Sentir c'est apercevoir par le corps." Aus der Wahrnehmung durch den Körper, schliefse ich auf die Existenz derselben, weil die Idee dieser Wahrnehmung die Körper einschliefst.[4]) Auch die Traumhypothese kann hier nur ein Beweis für die Existenz sein, denn ich träume nur, weil ich einen Körper und in diesem gewisse Bilder von anderen Körpern habe. Die Antwort, dafs die Sensation nicht den Körper, sondern seine Idee einschliefse, wird aus zwei Gründen für offenkundig illusorisch erklärt. Erstens, weil die Idee die Seele nicht affizieren könne; zweitens, weil damit die Intellektion mit der Sensation verwechselt werde. Das reine Denken habe die Idee der Körper, mit der sich die Mathematik beschäftigt, zum Gegenstand, die sinnliche Wahrnehmung aber die Körper selbst.

Die Kausalität zwischen Körper und Seele aufheben und in Gott verlegen, ist für den Verfasser eine willkürliche Annahme, denn wir können weder vom Geist noch von der Materie

---

[1]) Cf. Malebranche, Eclairciss. VI.
[2]) Cf. p. 40 dieser Arbeit.
[3]) Ibid. und p. 39.
[4]) Cf. Malebranche, Eclairciss. VI.

eine klare Idee haben.[1]) Da die Cartesianer eine solche in bezug auf den Geist verneinen, beleuchteten sie damit nur um so schärfer ihre Inkonsequenz. Es genüge, einen der Hauptteile einer Maschine nicht zu kennen, um keine Rechenschaft über die Bewegungen dieser Maschine geben zu können. Ihren Zweifel wissen die Cartesianer in folgenden schönen Vorwand zu kleiden: „C'est une excellente disposition d'esprit d'être plus persuadé de l'existence et de la présence de Dieu que de celle des corps." Zahlreiche andere Philosophen aber kennen keine bessere Richtung des Geistes als zu urteilen, wie die Propheten und Apostel geurteilt haben! Zum Schlufs wird die Nutzlosigkeit und Unfruchtbarkeit[2]) ähnlich gezwungener und weitschweifiger Erwägungen betont: „On ne gagne pas le cœur en fatiguant l'esprit." Es müsse jeden Menschen empören, wenn man ihm einreden wollte, dafs er nicht wirklich das sieht, was nach seiner festen Überzeugung nicht nur von ihm selbst, sondern auch von allen andern wahrgenommen wird.

Es sind nicht solche eingehenden Widerlegungen des Zweifels an der Realität der Aufsenwelt, die den Mémoires de Trévoux eine besondere Stellung in der Frage des Idealismus eingeräumt haben. Diese Ehre verdanken sie einer kleinen unbewiesenen Erzählung, die mit anscheinender Harmlosigkeit an einer wenig auffälligen Stelle der Zeitschrift steht. Es handelt sich um die Ankündigung des Buches von Berkeley „Traité des principes de la connoissance de l'homme, première partie . . . ." im Mai 1713[3]) unter den üblichen Nouvelles littéraires, die am Schlufs eines jeden Heftes die Neuerscheinungen des In- und Auslandes anzuzeigen pflegten:

De Dublin.

„Mr. Berkley (sic), Malbranchiste de bonne foi, à poussé sans ménagement les principes de sa secte fort au delà du sens commun, et il en a conclu, qu'il n'y a ni corps, ni matière, et que les esprits seuls existent . . . .
. . . .

---

[1]) Cf. p. 21 Anm. 5 dieser Arbeit.
[2]) Cf. Malebranche, Eclairciss. VI.
[3]) Journal de Trévoux 1713 mai p. 921.

Un de nous connaît dans Paris un Malbranchiste qui va plus loin que Mr. Berkley, il lui a soutenu fort sérieusement dans une longue dispute, qu'il est très probable, qu'il soit le seul être créé qui existe et que non seulement il n'y ait point de corps, mais qu'il n'y ait point d'autre esprit créé que lui; c'est à ceux qui croient que *nous ne voyons qu'un monde intelligible* à prouver qu'on porte trop loin leurs principes."

Obschon die Bestimmungen hier keineswegs so sind, dafs man auf eine Sekte von Malebranchisten schliefsen dürfte, die den Idealismus bis zum Solipsismus (Egoismus) steigerten, haben sich nichtsdestoweniger die Historiker der Philosophie im 18. und noch im 19. Jahrhundert auf diese Stelle berufen, um die tatsächliche Existenz einer solchen historisch zu belegen. Speziell in Deutschland haben die Jesuiten mit ihrer Erzählung bald Erfolg gehabt.

Bereits im Jahre 1719 erwähnt Wolf (Vernünftige Gedanken von Gott 1. Aufl. § 2, § 944) schon die „allerseltzsamste Secte der Egoisten, die vor weniger Zeit in Paris entstanden". Kurze Zeit darauf, 1722, hielt der Tübinger Kanzler Chr. Math. Pfaff eine „Oratio de Egoismo nova Philosophica Haeresi", in welcher es zum Schlufs heifst: „Et primum quidem observamus, Egoistas libris editis sententiam suam nondum exposuisse. Malebranchistarum illa species est, quae per traditionem saltem sua propagat. Nec est quidquam hactenus, quod de Egoistis legerimus, nisi" und da zitiert er die Stelle aus den „Mémoires de Trévoux".[1])

Welche Übertreibungen die Überlieferung zeitigte, veranschaulicht am besten Hennings in seiner „Geschichte von den Seelen der Menschen und Tiere" (Halle 1774 p. 144ff.).[2]) „Man hat zwar sehr gezweifelt, ob dergleichen Egoisten in der Welt vorhanden gewesen, dennoch finden sich in den Mémoires de Trévoux (1713) verschiedene Erzählungen von solchen Menschen."

Lange in seiner Geschichte des Materialismus[3]) und Hamilton in seiner Ausgabe von Reids Werken (p. 269, 293) verweisen

---

[1]) Vaihinger p. 93ff. [2]) Janitsch p. 53.

[3]) Lange I p. 220, Anm. 63. Er weist darauf hin, dafs der Malebranchist „ohne Nennung des Namens" erwähnt wird.

ebenfalls auf das Journal de Trévoux, doch hat schon letzterer „mit Recht die Existenz solcher Egoisten in das Gebiet des Mythus getan". Janitsch[1]) endlich nennt in seiner Dissertation „Kants Urteile über Berkeley" die Erzählung „von so fragwürdigem Charakter, dafs schon ein starker Glaube an die zu bestätigende Tatsache dazu gehörte, sie in Hennings Sinne zu verwerten". Dieselbe Auffassung hält J. E. Erdmann für möglich,[2]) Vaihinger teilt sie unbedingt.[3]) Er glaubt an jesuitische Verleumdung: „Was bei Cartesius und den Cartesianern nur methodische Fiktion für den Anfang des Philosophierens war — die alleinige Existenz des selbstgewissen Ich auf Grund des Cogito ergo sum — das verwandelten die Gegner in eine systematische Behauptung und erdichteten die Existenz solcher ‚Egoisten'."

Ist dem sens commun der Jesuiten schon an und für sich die Steigerung des cartesianischen Grundprinzips zum Solipsismus nicht ohne weiteres zuzutrauen, so erscheint es doch auch weiterhin verwunderlich, dafs sie gerade im Jahre 1713 nach jahrzehntelangem Kampfe gegen den Cartesianismus darauf verfallen sein sollen. Es ist durchaus möglich und wahrscheinlich, dafs sie dem problematisch ausgesprochenen Egoismus auf cartesianischem Boden begegnet sind, so wie er sich z. B. in dem posthum veröffentlichten zweiten Teil des Jugendwerkes von Fénelon „Démonstration de l'existence de Dieu"[4]) findet: „Non seulement tous ces corps qu'il me semble apercevoir tant le mien que les autres, mais encore tous les esprits qui me paraissent en société avec moi . . . tous ces êtres . . . peuvent n'avoir rien de réel et n'être qu'une pure illusion qui se passe toute entière en dedans de moi seul: peut-être suis-je moi seul toute la nature."[5])

In Verbindung mit der kurzen Notiz über den immateriellen Spiritualismus Berkeleys, der gleich zu Anfang als überzeugter

---

[1]) Janitsch p. 55.
[2]) Erdmann 1896 II p. 48.
[3]) Ibid. p. 93.
[4]) Cf. p. 28 f. dieser Arbeit.
[5]) Fénelon Oeuvres philosophiques ou démonstration de l'existence de Dieu .... Ed. nouvelle Amsterdam 1721 p. 181.

Malebranchist vorgestellt wird, wirkt sie gleichsam wie eine beigefügte Illustration der letzten Möglichkeiten des Idealismus, wohlgeeignet, denselben lächerlich zu machen oder vor ihm zu warnen, je nach Veranlagung des Lesers. Berkeley, der „Malebranchiste de bonne foi", und der angebliche Solipsist aus der gleichen Sekte sind lebendige Zeugen für die ebenso gefährliche als absurde Philosophie des P. Malebranche. Dieser wird verantwortlich gemacht: „C'est à ceux qui croient que *nous ne voyons qu'un monde intelligible* à prouver qu'on porte trop loin leurs principes." In frivoler Art finden wir das einige Monate später wiederholt (décembre 1713 p. 2198): Mr. Berkley n'a-t-il pas fait un bon usage de ses méditations et de son attention à la raison universelle?" [1])

Kritik und Erzählung sind tendenziös.

Die Erzählung erscheint in einer Zeit erbitterten Kampfes gegen Malebranche im Innern des Ordens.[2]) André schreibt am 25. April desselben Jahres an seinen Meister: „Le mal augmente tous les jours. Les amateurs de la Vérité sont flétris et persécutés; ses ennemis triomphent et envoient de tous côtés les écrits injurieux qu'ils font ou qu'ils font faire contre elle et contre ses défenseurs: on la rend suspecte et on les rend odieux." [3]) In eben diesen Monaten schreibt der Redakteur Tournemine sein bereits erwähntes Vorwort[4]) zu der 2. Auflage des Buches von Fénelon. Vielleicht hielt er gerade jetzt auch ein Gegengift in dem weitverbreiteten Journal für angebracht.

Rahmen und Zeit der unbewiesenen Erzählung geben berechtigtes Mißtrauen gegen ihre Glaubwürdigkeit.

---

[1]) Cf. p. 28 dieser Arbeit.
[2]) Cf. Einleitung dieser Arbeit.
[3]) Charma et Mancel I p. 74.
[4]) Cf. p. 29 dieser Arbeit.

Kapitel V.

„Tout le monde sait que le nouveau système des Cartésiens les engage à soutenir diverses opinions qu'il est difficile d'accorder avec les mystères de la Religion." Diesen bekannten theologischen Vorwurf gegen den Cartesianismus[1]) finden wir im Journal de Trévoux (1706 p. 277) in einer äufserst lobenden Kritik der Philosophia universalis von Duhamel,[2]) der seine Lehrbücher im Sinne der scholastischen Peripatetiker für diejenigen schrieb, „qui ne regardent la philosophie que comme une préparation à la Théologie". Im Anschlufs daran wird die religiöse Gefahr im Cartesianismus schärfer beleuchtet durch die Aufzählung der fünf Thesen, welche von der theologischen Fakultät zu Louvain auf Betreiben der Gesellschaft Jesu verurteilt wurden[3]) und durch einen Hinweis darauf, dafs es Sr. Majestät immer sehr am Herzen gelegen habe, die Philosophie Descartes' aus den Schulen zu verbannen. Die Vorsichtsmafsregeln, welche die Universitäten von Paris, Angers und Caën, die Benediktiner von St Maure und die regulierten Chorherren ergriffen hätten, damit keines ihrer Mitglieder diese Philosophie lehre, seien ein weiterer Beweis für die Schädlichkeit derselben.

In den einschlägigen Artikeln der polemischen Theologie des Journals sucht man vergeblich nach positivem Material. Die Frage nach der Möglichkeit der Transsubstantiation unter cartesianischen Voraussetzungen, die von den Theologen bestritten, von Descartes aber behauptet worden war, hat die Zeit stark interessiert. Von Descartes[4]) bis Malebranche[5])

---

[1]) Cf. Charma p. 291: „Le P. Malebranche adopte, et aggrave, tout ce qu'il y a d'erroné en matière de religion dans le cartésianisme: Il y ajoute un grand nombre d'autres erreurs ... aucun théologien savant et orthodoxe ne peut excuser cet écrivain, que sur son extrême ignorance en tout ce qui regarde l'Écriture et la tradition. Véritablement elle va si loin que pour cet auteur citer un passage de l'Ecriture ou un endroit des Pères, et le prendre à contre-sens, c'est à peu près la même chose."

[2]) Cf. André p. 223; Charma I p. 56 Anm. 6.

[3]) Cf. Einleitung dieser Arbeit p. 1.

[4]) Cf. Descartes, Réponse aux IVes Objections, éd. Cousin II p. 79.

[5]) Cf. Malebranche, Mémoire pour expliquer la possibilité de la transsubstantiation, cf. p. 77 Anm. 1.

haben sich die Cartesianer auf eine Erklärung dieses Mysteriums eingelassen. Über eine einfache Ablehnung solcher Versuche und eine kurze unbewiesene Behauptung, daſs die cartesianische Auffassung vom Wesen der Körper (d. h. also die cartesianische Behauptung, daſs ein Körper nichts ist als der von ihm eingenommene Raum), mit der körperlichen Gegenwart Christi in der Eucharistie unvereinbar sei, geht das Journal nicht hinaus.[1]) Es ist bedeutungslos, wenn es einmal das Buch des Jesuitenpaters Le Valois „Sentiments de Mr. Descartes touchant les sens et les propriétés du corps, opposés à la doctrine de l'Eglise et conformes aux erreurs de Calvin sur le sujet de l'Eucharistie (1680)" charakterisiert als einen schweren Schlag gegen die neue Philosophie, dessen tiefen Eindruck die Antworten, welche die Häupter der cartesianischen Philosophie erscheinen lieſsen,[2]) nicht hätten verwischen können.

Wie man im allgemeinen den Versuch bewertet, cartesianische Prinzipien mit der Religion in Einklang zu bringen, die letztere metaphysisch zu begründen, wie es vor allem Malebranche aus innerstem Bedürfnis heraus getan hatte, zeigen die geschickten Bemerkungen zu der Neuauflage der „Conversations chrétiennes, dans lesquelles on justifie la vérité de la Religion et de la morale de Jésus-Christ, avec quelques Méditations sur l'Humilité et la Pénitence. Par le P. Malebranche 1702."[3]) Inhaltlich erfahren wir über das Buch dabei nichts, weil der Journalist die Kenntnis „der sehr geschätzten" Werke des P. Malebranche bei seinen Lesern voraussetzen zu müssen glaubt. Er beschränkt sich darauf, wiederholt hervorzuheben, daſs es nur zu Cartesianern spreche und von ihren Prinzipien aus, die als wahr vorausgesetzt seien, die christliche Religion und Moral rechtfertigen wolle. „Ceux qui sont encore attachés à la philosophie d'Aristote ou qui croient que la Métaphysique de Descartes n'est pas fort solide, ne doivent pas s'attendre de trouver ici rien qui les convainque. Ce n'est pas pour eux

---

[1]) Cf. Journal de Trévoux 1715 mai p. 830, 1707 janvier p. 44.

[2]) Journal de Trévoux 1706 décembre p. 2037; cf. André p. 52 gibt Auskunft über die zwei anonymen Schriften von Malebranche und die Défense de l'auteur de la Rech. de la Vérité contre l'accusation de Mr. de la Ville 1682.

[3]) Journal de Trévoux 1703 janvier p. 69; cf. André p. 29.

qu'a été fait ce livre.“ Es wäre infolgedessen ungerecht, wollte man die in dem Buche enthaltenen Beweise von den Prinzipien der Schulphilosophie aus einfach für falsch erklären; es könne sich nur um die Frage handeln, ob die Konsequenzen aus den cartesianischen Prinzipien richtig gezogen seien. Es sei kein Grund zu bezweifeln, dafs die Mehrzahl dieser Philosophen das bejahen würde. Zu den Betrachtungen über die Demut und Bufse wird bemerkt, dafs Malebranche das Geheimnis gefunden habe, die neue Philosophie bis in seine Andachtsübungen und Gebete dringen zu lassen.

Ebensowenig wie in der Philosophie wollte man in der Theologie den neuen Grundsätzen begegnen: „Les théologiens s'en offensent.“ [1]) Aber die Jesuiten hatten in ihrem Kampf gegen den grofsen Jansenisten Arnauld erfahren, dafs man die verhafsten neuen Philosophen gelegentlich in einem theologischen Kampf gut brauchen konnte. Malebranche, den Arnauld einmal den „protecteur de la grâce molinienne“ genannt hat, wurde während seiner Streitigkeiten mit dem letzteren von ihnen mit Höflichkeiten überhäuft,[2]) und ein anerkannter Feind des Cartesianismus, wie der P. Le Tellier, lieferte ihm Beiträge. Ein Gegenstück dazu liefert das Journal im Jahre 1714/15.[3]) Die Gemüter waren durch die Prémotion physique von Boursier und durch die von den Jesuiten in Rom erlangte Bulle Unigenitus von der alten Streitfrage der Gratia efficax wieder heftig bewegt. Der Verfasser des Buches war ein Theologe aus der Schule Arnaulds, der in der Philosophie eine Art Stütze, eine rationelle Begründung seiner theologischen Doktrinen suchte, und diese in dem System des P. Malebranche gefunden hatte. Er übernimmt u. a. die Vision en Dieu, stimmt mit Malebranche darin überein, dafs Gott die spekulativen Wahrheiten in seiner unendlichen Substanz einschliefse, und vertritt im wesentlichen die Theorie der occasionellen Ursachen. Nach der ganzen Richtung der Jesuiten und ihrer Stimmung gegen Malebranche stände es zu erwarten, dafs sie diese Gelegenheit benutzen werden, um die grofse Gefährlichkeit eines Systems zu zeigen,

---

[1]) Journal de Trévoux 1710 octobre p. 1716.

[2]) Cf. André p. 204.

[3]) Journal de Trévoux 1714 mars p. 573, 1715 janvier p. 19.

in welchem ein Jansenist wie Boursier seine letzte Bestätigung gesehen hatte. Die lange Besprechung des Buches im März 1714 und im Januar 1715 enttäuscht diese berechtigten Erwartungen. Sie erwähnt alle Parallelen, sie weist darauf hin, daſs der Verfasser die Prinzipien der neuen Philosophie den Prinzipien der praedeterminierenden Schule substitutiere, vermeidet es aber, den geistigen Schöpfer derselben zu nennen, geschweige denn zur Verantwortung zu ziehen. Da, wo Boursier gelegentlich gegen Malebranche spricht, findet man, daſs es „fort durement“ und „sans ménagement“ geschehe.

Erscheint diese maſsvolle Haltung des Journals im März 1714 auffallend, so ist es umsomehr der im Oktober 1715[1]) mit lobenden Worten veröffentlichte Auszug aus der Widerlegung, die der alte Malebranche auf Drängen seiner Freunde unternommen hatte. Schon die Einleitung verrät eine neue Wendung in der Haltung gegen den Philosophen, dessen Anschauungen über die Prémotion physique das Journal seinen Lesern ausführlich vermittelt. „Si les raisons du R. P. Malebranche sont solides, elles sont aussi exposées avec une douceur de style qui les rend insinuantes et qui gagnent l'affection du lecteur. C'est un grand art en de pareilles disputes de savoir le mettre de son côté et de lui faire souhaiter que la vérité y soit aussi, comme on croit qu'elle est ici.“ Dann verwahrt sich der Journalist nach allen Seiten mit der nötigen Vorsicht gegen die besonderen Meinungen, „les sentiments particuliers des Auteurs.“

Das Journal bekennt sich also zu Malebranche's Auffassung von der wirksamen Gnade. Sie soll darum an dieser Stelle kurz skizziert werden: Die physische oder natürliche Determination, welche Gott zum Urheber hat, ist wohl zu unterscheiden von der moralischen Determination, die von uns abhängt. Die verschiedenen Einwilligungen, welche wir den Beweggründen von Seiten Gottes geben, gehören uns selbst an. Wir können sie geben oder nicht, wählen oder nicht, ihnen widerstehen oder nachgeben. Das gibt uns die Fähigkeit zu verdienstlichen Handlungen und spricht den Schöpfer frei von unseren freiwilligen Irrtümern und Sünden

[1]) Journal de Trévoux 1615 octobre p. 1659ff.

und rechtfertigt Gottes Weisheit und Güte. Unsere Entscheidungen sind aber keine neuen Grade des Seins, die dem ursprünglichen Sein hinzugefügt werden; die Seele übt damit keine schöpferische Macht aus, wenn man sie auch zur Herrin ihrer freien moralischen Akte macht.[1]) — Nur ganz vereinzelt und bedeutungslos schiebt sich eine persönliche Bemerkung in das Referat ein. Wenn aber besonders darauf hingewiesen wird, dafs Malebranche sehr viel Schönes sage über die unendliche Weisheit Gottes, infolge deren die Vorsehung, die Gnadenwahl, die Seligkeit und der göttliche Wille nach einer unveränderlichen Ordnung geregelt seien, so kann man nicht umhin, an weniger wohlwollende, ja widersprechende Kritiken aus vergangenen Jahren[2]) und an die Ordenslehre der Societas Jesu zu denken.[3])

Malebranche hat wohl Recht, wenn er in seiner Beschwerdeschrift an Fénelon im Juni 1715 berichtet,[4]) er sei zu Lebzeiten Arnaulds für die Jesuiten ein sehr guter Katholik gewesen, der mit ihnen die Sache der Kirche gegen diesen berühmten Verteidiger des Jansenius geführt habe. Nach Arnaulds Tod sei alles anders geworden: er selbst sei für sie nur noch ein wahrer Jansenist und alles, was daraus folge.

Im Jahre 1715 verdankt er demselben jesuitischen Opportunismus eine wohl nicht dauerhaftere Wendung zum Guten.

---

[1]) Cf. Ollé-Laprune II p. 191; André p. 377 ff.

[2]) Cf. p. 21, 25, 44 dieser Arbeit; Journal de Trévoux 1708 décembre 2003: On se souvient que le P. Malebranche interrogé par M. Arnauld pourquoi sur le chapitre de la Providence il parlait un langage si éloigné de celui des Saints Pères, il répondit ... que pour lui il parle en Cartésien à des Cartésiens ... Il se met partout aussi loin de Mr. Descartes que des Saints Pères.

[3]) Cf. Charma p. 231, 245, 296 (décembre 1712): En matière de théologie c'est bien pis; on ne le peut excuser d'avoir voulu s'en mêler, lui qui n'eut jamais la moindre teinture d'érudition ecclésiastique.

[4]) Cf. André p. 368 ff.

Kapitel VI.

Die Physik ist mit der Metaphysik in der Geschichte der Schicksale und Kämpfe des Cartesianismus eng verbunden. Descartes hatte die phantastische Welt der alten Physik in einen grofsen Mechanismus verwandelt: aus Materie und Bewegung konstruierte er a priori die ganze Natur.

Das Wesen der Materie aber ist im Cartesianismus die Ausdehnung, und es kommen ihr keine anderen Eigenschaften zu als diejenigen, welche zur Fundamentaleigenschaft der Ausdehnung gehören. Dadurch werden alle die geheimen Kräfte und Eigenschaften, von denen die scholastische Philosophie so reichlich Gebrauch gemacht hatte, aus der Physik verbannt. Es wird alles unterdrückt, was John Locke zuerst im neuen Sinn „sekundäre Qualitäten" genannt hat.[1]) Descartes reduziert sie auf Perzeptionen der Seele.[2]) Er steht damit in scharfem Gegensatz zu der Philosophie der Jesuiten, welche nach scholastischem Vorgang sämtliche Qualitäten der Körper — Härte, Wärme, Ton, Farbe, Bewegung, Gestalt — in Wesenheiten verwandelte, die von der Materie verschieden waren.[3]) Die Doktrin verbot zu lehren: „Color, lumen, frigus, sonus et aliae quae vocantur qualitates sensibiles, affectiones sunt, sive modificationes ipsius mentis non corporum ipsorum quae dicuntur calida, frigida ct."[4]) Im Journal wird gelegentlich einer Rezension die Subjektivität der Sinnesqualitäten entschieden abgelehnt: „Was die sinnlichen Qualitäten anbetrifft, die nach dem Verfasser in uns und nicht in den Objekten sind, so werden sich die philosophierenden Leser nicht entschliefsen können, damit übereinzustimmen, dafs die Himmelskörper ihr glänzendes Licht nur geborgt besitzen; sie werden nicht glauben können, dafs der Geschmack nicht in den Nahrungsmitteln, der Geruch nicht in den Blumen und Essenzen ist; sie werden niemals sagen, dafs Stimme und Instrumente ... der Luft wohl

---

[1]) Baeumker p. 510.

[2]) Cf. Descartes, Médit. VI; Principes I et III. Cf. Malebranche Rech. l. I ch. 10; Eclairciss. VI.

[3]) Cf. Journal de Trévoux 1704 II p. 822.

[4]) Charma et Mancel I p. 225.

einige gemessene Bewegungen geben können, aber nicht wirklich die Töne hervorbringen ....“[1]) Unter sinnlichen Qualitäten versteht man die natürlichen Eigenschaften — Gestalt, Bewegung z. B. — welche den Körper befähigen, durch sich selbst oder die erregte Luft einen gewissen Eindruck auf unsere Sinnesorgane zu machen. Behaupten, daſs diese Eigenschaften, diese Anlage nicht in den Objekten, sondern in uns seien, heiſse so viel als wolle man sagen, das Vermögen zu durchbohren sei in der Haut und nicht in der Spitze des Degens. Die Empfindung ist in uns; wir empfangen den Eindruck des Objektes mittelbar oder unmittelbar; aber die Ursache des Eindruckes ist auſserhalb unser. „C'est nous qui sentons, c'est l'objet qui est senti de telle manière parce qu'il est tel.“

Ihren eigentlichen Ausgangspunkt hat die cartesianische Physik in der Bewegung, welche in diesem System von auſsen durch eine immaterielle Kraft zur Materie hinzugekommen ist, und welche von Descartes definiert wird als die Überführung eines Körpers in eine andere Nachbarschaft. Das Journal de Trévoux bringt gleich im ersten Jahrgang verschiedene Artikel zu diesem Problem. Seine erste einschlägige Veröffentlichung steht im Gegensatz zu der cartesianischen Theorie. Es ist das „Examen des préjugés des Cartésiens sur la cause de la continuation du mouvement“ von einem ungenannten Verfasser.[2]) Ihm liegt daran zu beweisen, daſs die Bewegung der Körper nicht fortdauern kann, ohne daſs eine Ursache dieser Fortdauer von Seiten der Geschöpfe eingreife. Die cartesianische Regel, daſs man nach der Ursache nicht fragen dürfe, weil eine einmal angefangene Bewegung aus sich selbst fortdauere, bis sie durch eine fremde Ursache zerstört würde, wird als eine bequeme Umgehung der wesentlichsten Schwierigkeit abgetan.[3]) Sie beruhe auf dem Prinzip, „daſs die Dinge

---

[1]) Journal de Trévoux 1709 janvier p. 53: Système du cœur ou la connaissance du cœur humain von Mr. de Clarigny.

[2]) Journal de Trévoux 1701 mai, juin p. 158.

[3]) Der Verfasser des Artikels zitiert nach Rohault, Traité de Physique. Im Journal de Trévoux 1713 avril p. 721 findet dieser Physiker der cartesianischen Schule folgendes Lob: On a Mr. Rohault entre les mains qui se fera lire avec infiniment plus de plaisir et qui servira incomparablement davantage.

in demselben Zustand bleiben müssen, es sei denn, dafs irgend eine äufsere Ursache denselben ändere.“ Die lokale Bewegung sei hier also offenbar eine Zustandsveränderung und nicht ein Zustand, wie die Cartesianer es wollten, sie fordere damit augenscheinlich eine äufsere Ursache, nicht nur für ihre Entstehung, sondern auch für ihre Fortdauer. Die Frage, ob diese Ursachen „efficientes“ oder „occasionales“ seien, komme dabei nicht in Betracht.[1] Die ganze Polemik dreht sich nun um die Frage, ob die lokale Bewegung — sie wird als sukzessive Ortsveränderung definiert — ein Zustand des Körpers ist oder eine Zustandsveränderung. Es handelt sich zunächst um den Beweis, dafs für die Fortdauer der Bewegung mehr als die eine von den Cartesianern gesetzte äufsere Ursache, welche die Bewegung beginne, erforderlich sei; weiterhin darum, dafs die Cartesianer die Veränderung des Ortes von allen anderen Veränderungen wie die der Farben, des Geschmackes, des Geruchs[2]) usw. unterscheiden und mit einem besonderen Privileg ausstatten wollten. In der Tat sei eine solche Isolierung derselben rein willkürlich. Der Gegner insistiert besonders auf den Vergleich mit der Veränderung der Gestalt, die nur eine Art der Veränderung des Ortes sei, mit dem einzigen Unterschied, dafs hier der Körper das Verhältnis der Entfernung oder Nähe zu den anderen Körpern im Universum ändere, dort aber eine Änderung gegenüber den verschiedenen Teilen desselben Körpers stattfinde. Die Beziehungen zwischen ihnen werden eingehend entwickelt und für beide wird die gleiche Beurteilung verlangt. Da die Cartesianer zugeben, dafs die Veränderung der Gestalt kein Zustand sei und von der Dauer der äufseren Einwirkung abhänge, so müfsten sie ebenso erklären, dafs die Ortsveränderung ihrerseits kein Zustand sei und ihre Dauer von der Wirkung der äufseren Ursache abhänge. Die Unkenntnis dieser Ursache sei kein Grund, dieselbe abzulehnen.

---

[1]) In den Jesuitenkollegs war es verboten zu lehren: Solus Deus est, qui movere possit corpora: Angeli vero, anima rationalis, ipsaque corpora non sunt causae motus efficientes, sed occasionales tantum. Charma et Mancel p. 222.

[2]) Lamy betont demgegenüber, dafs Farben usw. nicht Seinsarten des Körpers, sondern der Seele seien. Journal de Trévoux 1704 août p. 1384.

Im September/Oktober 1701 gibt das Journal die Antworten von Miron,[1]) „qui est aussi distingué par son esprit et par sa vertu que par sa naissance“ und von Cordemoy,[2]) „fils d'un des meilleurs philosophes et des plus beaux esprits de ces derniers temps. Il est lui-même excellent philosophe et très bel esprit.“

Miron betont, dafs die Ursache der Bewegung, nämlich Gott, nicht ohne Grund aufhören könne zu wollen, und der Körper deswegen in der Bewegung verharren müsse, bis ein Grund nicht mehr zu wollen für Gott vorhanden sei. Es handle sich also nicht um die Frage nach der Fortdauer der Bewegung, sondern um die Frage nach dem Grund ihres Aufhörens. Miron verweist dafür auf das 7. Kapitel des „Monde“ von Descartes: „Si une partie de la matière a une fois commencé à se mouvoir, elle continuera toujours avec une égale force jusqu'à ce que les autres l'arrêtent ou la retardent.“ Wenn der bewegte Teil der Materie einen anderen trifft, wird Gott beginnen diese zu bewegen, indem er den ersteren in demselben Verhältnis retardiert oder vollständig aufhebt nach den allgemeinen Gesetzen von der Mitteilung der Bewegung. Die Veränderung der Gestalt hingegen rührt von einer Fortdauer des Willens in Gott her, infolge deren die zusammengefügten Teile der Materie, d. h. der Körper dauernd bewegt werden, so dafs eine fortwährende Änderung der Gestalt resultiert. So sind alle anderen Veränderungen mit Beziehung auf den Körper nur Veränderungen seiner Oberfläche oder äufseren Gestalt.

Cordemoy sucht die Natur der Bewegung zu erklären. Er geht von dem Grundprinzip aus: „Produire ou conserver les corps et les situer n'est qu'une seule et même action.“[3]) Eben die Handlung, die im ersten Augenblick Schaffen ist, ist in allen folgenden Erhaltung: Damit ist die Lage gegeben,

---

[1]) Réponse à l'Examen des sentiments des Cartésiens sur la cause de la continuation du mouvement. Journal de Trévoux 1701 sept./oct. p. 320.

[2]) Explication du mouvement p. 325.

[3]) Unter den 30 verbotenen Lehren der Jesuitenschulen: Corpus moveri nihil est aliud quam illud a Deo conservari aliis, atque aliis in locis successive. Charma et Mancel p. 221; cf. Malebranche Méd. chrét. V, 8.

denn es können nicht mehrere Körper geschaffen oder erhalten werden, ohne in einer bestimmten Lage zueinander zu sein, d. h. jeder Körper hat einen Ort, eine Beziehung zu anderen Körpern. Ein Körper ist in Bewegung, d. h. ändert seinen Ort, wenn er diese Beziehung ändert; er ist in Ruhe, wenn er sie innehält.[1]) Beide können also auch nur von derselben Macht abhängen. Die Bewegung ist nach dem Willen Gottes in der Natur sukzessiv, d. h. derselbe Körper befindet sich nacheinander an allen denkbaren Stellen zwischen allen Punkten einer bestimmten Linie.

An diese Ausführungen reiht sich eine Abhandlung über die Ursache der Fortdauer der Bewegung in geworfenen Körpern,[2]) welche die Notwendigkeit sekundär wirkender Ursachen behauptet, und in diesem Spezialfall die Luft als die Ursache hinstellt.

„Damit der Leser sich sein eigenes Urteil bilden könne", bringt 1701 das Novemberheft einen cartesianischen und einen anticartesianischen Artikel zur vierten Bewegungsregel von Descartes. Verfasser sind zwei Universitätsprofessoren aus Bordeaux.[3])

Dafs die Zeitschrift selbst auf dem Boden des eingangs besprochenen, wohl auch von einem Jesuiten verfafsten Artikels steht, ersieht man gelegentlich aus einer kurzen Verteidigung derselben Ansicht gegen Lamy.[4])

Die durchaus objektive Haltung des Journals in dieser Frage, die mit der cartesianischen Metaphysik so eng verknüpft ist, kann als Musterbeispiel gelten für seine Stellung in naturwissenschaftlichen Artikeln und Rezensionen, denen ein überaus weiter Raum gegönnt wird. — Auch die Auswahl derselben könnte eine Tendenz erweisen, es werden aber die verschiedensten Hypothesen dem Leserkreis übermittelt. Man gibt die Licht- und Farbentheorie des P. Malebranche[5]) ebensogut, wie zahlreiche andere Hypothesen, und man läfst über

---

[1]) Cf. Malebranche Entret. métaphys. VII, 6.

[2]) Journal de Trévoux 1701 oct. p. 334; cf. ibid. 1702 février p. 46.

[3]) Ibid. novembre 1701 p. 274.

[4]) Ibid. août 1704 p. 1385.

[5]) Journal de Trévoux 1702 avril p. 175; 1701 III p. 7; cf. Malebranche Eclairciss. 16.

Schwere und Leichtigkeit der Körper und zahlreiche andere Fragen von den verschiedensten Standpunkten aus referieren.

Sehr oft bot sich den Journalisten Gelegenheit, zu dem cartesianischen Weltsystem, das ihren persönlichen Überzeugungen zuwiderlief und innerhalb des Jesuitenordens verurteilt wurde,[1]) Stellung zu nehmen. Es wird durchaus vermieden und der Streit den Leuten vom Fach überlassen: „C'est le sort d'un physicien de n'être pas content des autres et à son tour de ne les pas contenter, et en ce genre d'étude autant qu'en aucun autre il est vrai de dire: mihi meum placebat; illi suum."[2])

Das Überhandnehmen der „Modewissenschaft" verurteilt man bei alldem ebenso wie der Mystiker Poiret es tat, dem man in diesem einen Punkt Recht gibt: „Algebra, die Wissenschaft der Kurven, die Forschung nach zentripetalen und zentrifugalen Kräften usw. sind zu solchem Raffinement gesteigert, dafs man nicht weit von ihrer Nutzlosigkeit entfernt ist." Und man prophezeit ein schlechtes Ende: „Ce qui est arrivé à la Philosophie de l'École arrivera à la nouvelle Philosophie et aux Mathématiques, qui ont pris sa place dans l'estime du public."[3])

Im Oktober 1715 stirbt Malebranche. Vergeblich suchen wir nach einem Nachwort im Journal de Trévoux, das es wiederholt als seine besondere Pflicht betont hatte, Gedenkreden auf hervorragende Persönlichkeiten, insbesondere Männer der Wissenschaft, zu veröffentlichen. Auch die Akademieberichte der Zeitschrift erwähnen nicht den Nachruf, den Fontenelle im Auftrage der Akademie auf das verstorbene Ehrenmitglied vor einer zahlreichen Hörerschaft gehalten hatte.

---

1) Cf. Charma et Mancel p. 233 ff., 244 u. a.

2) Journal de Trévoux 1712 III p. 1415.

3) Journal de Trévoux 1710 février p. 356.

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).

ABHANDLUNGEN
ZUR PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON BENNO ERDMANN
XLIV

DIE

LEHRE VON DER ABSTRAKTION
BEI
PLATO UND ARISTOTELES

VON

PAUL GOHLKE

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1914

ABHANDLUNGEN
ZUR
PHILOSOPHIE
UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN

VIERUNDVIERZIGSTES HEFT

PAUL GOHLKE

DIE LEHRE VON DER ABSTRAKTION BEI PLATO UND ARISTOTELES

HALLE a. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1914

DIE

LEHRE VON DER ABSTRAKTION

BEI

PLATO UND ARISTOTELES

VON

PAUL GOHLKE

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1914

Inhalt.

Einleitung.

1. Das Problem der Abstraktion ist im Anfang des 18. Jahrhunderts in ein ganz neues Licht gerückt, als Bischof Berkeley Lockes general idea in der Einleitung zu seinen Principles of Human Knowledge einer eingehenden Kritik unterzog und eine psychologische Analyse des Wesens der Abstraktion zu geben suchte. In der Folgezeit führte dann die Frage nach dem Sinne, der Existenz, dem Zustandekommen der allgemeinen Begriffe zu lebhaften und grundlegenden Auseinandersetzungen bei J. St. Mill und neuerdings E. Husserl, in die besonders noch die Untersuchung der allgemeinen Namen hineinbezogen wurde. Ist es nun nicht von vornherein verkehrt, eine so spezifisch moderne Fragestellung an die Erforschung der Geschichte der alten Philosophie heranzubringen?

Doch ich meine, alles Forschen in der Geschichte der Vergangenheit hat nur Sinn, wenn wir dabei auf die Fragen: „was hat diese uns gegeben, was können wir für uns daraus lernen?" eine befriedigende positive Antwort erwarten. Natürlich soll diese der Wahrheit entsprechen, und sie wird falsch, wenn wir die Quellen nicht so verstehen, wie sie nach Absicht des Autors aufgefafst werden sollten. Aber diese Gefahr des Hineindeutens ist verhältnismäfsig gering: alles unberechtigte Modernisieren beruht auf einem philologischen Interpretationsfehler (im weitesten Sinne des Wortes), der früher oder später doch bemerkt werden mufs. Wo aber wirklich etwas zu deuten übrig bleibt, da kann dies jeder wieder nur nach Analogie dessen tun, was er selber als moderner Mensch gelernt hat und versteht. Auf philosophischem Gebiete nun sind die Zusammen-

hänge enger als auf jedem anderen; denn hier sind die Lehren der Alten von nachhaltigster Wirkung gewesen, und solange man sich dieses Zusammenhanges bewufst bleibt, wird daher auch nie eine „abschliefsende“ Geschichte der griechischen Philosophie geschrieben werden. Speziell das von uns behandelte Thema bietet sehr viele Berührungspunkte. Durch die Hineinbeziehung der allgemeinen Namen berühren sich die Millschen Untersuchungen vielfach mit denen der Scholastik, und der Philosoph selber zieht im Streite mit Hamilton als Parallele den Kampf zwischen Realismus, Nominalismus und Konzeptualismus heran.[1]) Diese Richtungen pflegten sich aber entweder an Plato oder an Aristoteles anzulehnen, so dafs hier die Frage sich erhebt: wieweit waren sie dazu berechtigt, wieweit sind die Probleme wirklich schon ähnlich bei diesen alten Philosophen behandelt? Ferner hat gerade in der Lehre vom Begriff Locke mit seiner allgemeinen Idee das Erbe der Tradition angetreten, durch seine scharfe Formulierung den Anstofs zu deren Kritik gebend. Wieder können wir fragen: konnte Locke sich für seine Darstellung auf die Alten berufen? Treffen die Einwände Berkeleys auch auf jene zu, oder hatten sie diese, eigentlich sehr auf der Hand liegenden Betrachtungen wohl überdacht, aber geglaubt, nicht durch sie behindert zu werden? Weder Locke noch Berkeley waren in den Schriften des Plato und Aristoteles so bewandert, um auf solche Fragen eine sichere Antwort haben zu können. Und in der Tat finden wir in Aristoteles' „Topik“ Ausführungen, die genau den Bedenken entsprechen, welche Berkeley gegen die general idea vorbringt, und die dort gegen Platos Ideen gerichtet sind (s. u. § 35 Abs. 3); also mufs doch Aristoteles selber seine eigenen Bestimmungen so getroffen haben, dafs sie von diesen Einwendungen nicht berührt werden. Husserl zieht die Alten nicht in Betracht; Plato wird bei ihm mit dem Hinweis auf dessen metaphysiche Hypostasierung der Ideen rasch abgetan.[2])

[1]) An Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy cap. 17.

[2]) Logische Untersuchungen [2]II. 1, S. 123: „Die Mifsdeutungen des platonisierenden Realismus“ (d. i. „Die metaphysische Hypostasierung des Allgemeinen“, § 7 Anfg.) „können wir als längst erledigt auf sich beruhen lassen.“ Husserl selbst läfst die Frage, ob Plato wirklich jenen Realismus lehre, anscheinend offen.

Aber um die Berechtigung gerade dieses Vorwurfes wird heute lebhaft gekämpft, so dafs auch hier weiterer Forschung das Feld offen steht.

Selbst wenn wir jedoch von allen diesen Beziehungen zu modernen Problemstellungen absehen, so bleiben auf dem von uns betretenen Gebiete auch innerhalb der Gedankenkreise der alten Philosophen selber noch soviele Schwierigkeiten zu überwinden, dafs eine Spezialuntersuchung wohl lohnt. Nachdem durch die neueren Untersuchungen sich immer deutlicher zwei verschiedene Phasen, die gerade die Ideenlehre betreffen, in der platonischen Philosophie voneinander abgehoben haben, mufs die Frage genau beantwortet werden: welche bestimmten Änderungen sind in den Anschauungen des Philosophen über das Wesen des Allgemeinen und sein Verhältnis zum Sinnlichen vom Theätet ab zu bemerken? Welche Überlegung gab wohl den Anstofs zu einer solchen Wandlung der Gedanken? Bei Aristoteles vollends gehört die Frage, die einfach gelöst werden mufs, ganz offenbar zu unserem Thema; es werden nämlich dem „Vater der Logik“ in seiner Lehre vom Allgemeinen in seinen Beziehungen zum Begriff der Wissenschaft, der Substanz und des Einzelnen so krasse Widersprüche vorgerechnet, dafs auch ein Tertianer sie durchschauen könnte. Jeder, der sich einmal unter den Eindruck der erhabenen Ruhe und Sicherheit der Gedankenarbeit dieses wunderbaren Mannes gestellt hat, wird den Wunsch empfinden, ihn hier zu verteidigen. Schliefslich bleibt auch sein Verhältnis zu Plato zu untersuchen, das sich uns natürlich ganz anders darstellen mufs, als ihm selber. Er hat die Ideenlehre auf Schritt und Tritt bekämpft; aber dem Fernerstehenden scheinen die Unterschiede geringer, und der Umstand, dafs er 20 Jahre lang Mitglied der Akademie war, kommt stärker zur Geltung. Nehmen wir, um die Problemlage richtig zu erfassen, Platos Lehrer und Gegner — Sokrates und die Sophisten — hinzu, so haben wir im Altertum selber eine Entwicklung von beinahe hundertjähriger Dauer zu verfolgen, hundert Jahre voll der intensivsten geistigen Arbeit, denen die abendländische Welt bis heute Ungeheueres zu danken hat.

2. Wir wollen im folgenden nur die Fragen behandeln, die sich auf Plato und Aristoteles unmittelbar beziehen. Jedoch

werden wir dem Zusammenhange der Probleme mit den modernen Fragestellungen dadurch Rechnung tragen, dafs wir sie nach Gesichtspunkten untersuchen, die der Fortschritt der Forschung als der Sache entsprechend herausgearbeitet hat. So wird auch eine Geschichte der Mathematik z. B. die uns ja ebenfalls bekannten sachlichen Zusammenhänge benutzen, um an diesem Faden den Weg durch die Schriften der Alten leichter zu finden. Wie dort, so ist auch für die philosophische Betrachtung das Objekt, nämlich die menschliche Seele mit ihren Funktionen, dasselbe geblieben; das müssen wir wenigstens voraussetzen, wenn wir überhaupt jene Vergangenheit noch verstehen wollen. Weshalb sollen wir da nicht die verschiedenen Seiten dieses Gegenstandes, die sich uns nicht anders darbieten, als sie sich den Griechen dargeboten haben müssen, benutzen, um die vielfach durcheinander laufenden Fäden ihrer Darstellungen zu entwirren? Der von jenen Männern selber eingeschlagenen Bahn, der in ihren Werken niedergelegten Art der Gedankenentwicklung, dürfen wir sowieso nicht folgen, wenn die historischen Entwicklungslinien klar hervortreten sollen; denn in dieser Form steckt ja ihre Persönlichkeit, also gerade das, was den rein geschichtlichen Fortgang durchkreuzt; und der historische Zusammenhang ist dem Denker selber zudem gar nicht in dem Mafse bewufst, wie den späteren Generationen. Bei Plato hindert schon die dialogische Form, seine eigenen Werke als Leitfaden der Untersuchung zu benutzen, und für Aristoteles stehen uns überhaupt keine Schriften zur Verfügung, die für die Publikation bestimmt und fertig ausgearbeitet gewesen wären. Was uns erhalten ist, stellt die Aufzeichnungen zu seinen Vorlesungen dar, die natürlich nicht in jedem Semester wieder wörtlich abgelesen, sondern erweitert, geklärt, miteinander in Zusammenhang gebracht wurden. Welche Stufe der Bearbeitung uns vorliegt, ist dabei nicht einmal sicher, vermutlich aber doch die letzte. Gerade die „Metaphysik" zerfällt nach den neuesten Forschungen in mehrere Abhandlungen, die voneinander unabhängig sind. Wir wollen uns also nach sachlichen Dispositionsgründen das Material überallher zusammensuchen.

Jede psychische Funktion kann nach fünf verschiedenen Seiten betrachtet werden. Man kann zunächst ihr Vorhanden-

sein beobachten, ihre wirkliche Betätigung verfolgen. Man kann ferner festzustellen suchen, welchen Sinn sie oder ihre Objekte haben sollen, wie dieser zum Ausdruck kommt, was sie im Zusammenhange der Funktionen und Gegenstände leisten soll, alles unter der Voraussetzung, dafs das mit ihr Gemeinte wirklich richtig erreicht werde. Drittens erhebt sich die Frage, wie dies psychische Faktum zu erklären sei, welche Annahmen seine Genesis im Zusammenhange des Seelenlebens am begreiflichsten machen, welche Gesetze über diesen aufgestellt werden können. Viertens mufs die Existenzart der Objekte jener Funktion sowie deren Beziehungen zu ihr selber ins Auge gefafst werden, die Art der Abhängigkeit oder Selbständigkeit. Endlich könnte man noch, unter Berücksichtigung des also festgestellten psychischen Verlaufes, praktische Regeln aufstellen, nach denen die gemeinte Wirkung kunstgemäfs erreicht werden könnte. Die erste und dritte dieser Betrachtungsweisen würden der Psychologie zuzuweisen sein; sie unterscheiden sich jedoch etwa wie Zoologie und Biologie, und besonders für unsere historische Untersuchung ist es vorteilhaft, beides zu trennen, zumal da wir am Anfang der Begriffsforschung einsetzen, wo noch Beobachtung und Erklärung deutlicher auseinandergehen. Die zweite Seite des Problems gehört der Logik, die vierte der Metaphysik oder Erkenntnistheorie, die letzte der Logik als Kunstlehre an. Die gröfsten Fortschritte hat die Psychologie gemacht, wie alle empirische Forschung, die aus der reicheren, immer besser instrumentierten Erfahrung der Jahrhunderte hat Nutzen ziehen können. Aber es ist gar nicht gesagt, dafs unzureichende genetische Erklärung einer Tatsache des Seelenlebens auch die logische Behandlung beeinträchtigen müsse, da beides durchaus selbständig nebeneinander hergeht. Nach diesen verschiedenen Gesichtspunkten wollen wir also nunmehr unsere Untersuchung anstellen.

I. Die Sophisten und Sokrates.

3. In jenen Zeiten des 6. Jahrhunderts, als Kolonisationsarbeit und Handelsverkehr den Griechen aus seiner engeren Heimat herausgeführt und eine neue Welt vor seinen staunenden Augen entrollt hatten, die die mannigfachsten Fragen an seinen wachen Geist richtete, da entstand in dem neuerworbenen Lande die Naturphilosophie. Der Blick war naturgemäfs zuerst nach aufsen gewendet. Aber als dann die alten ständischen Schranken, auch im Mutterlande, immer mehr fielen und die politische Verfassung der Kräfteentfaltung des einzelnen Menschen einen bis dahin nicht gekannten Spielraum liefs, da wurde dieses Individuum, auf das sich nun alles einstellte, zum Lieblingsgegenstande der Forschung. Man verlangte nach Lehren, mit deren Hilfe man den jetzt offenstehenden Weg nach Macht finden konnte, nach einer Erziehung zur politischen Tätigkeit, die Erfolg und Einflufsgewinnung garantierte. Diesem Bedürfnis trug die sogenannte Sophistik Rechnung. Obwohl sie jenes rein praktische Ziel, dem sie ihre Entstehung verdankte, niemals aus dem Auge verlor, so mufste sie doch zu dessen kunstgemäfser Erreichung zwei Dinge vor allem auch theoretisch erforschen: die menschliche Seele, auf die man wirken wollte, und die Sprache, die man dazu als Organ benutzen mufste; Psychologie und Grammatik verdanken wesentlich den alten Sophisten ihre Entstehung. Die Bedeutendsten waren Protagoras und Gorgias; doch machte schon auf die Zeitgenossen die ganze Bewegung den Eindruck einer geschlossenen Einheit, die sich um so bemerkbarer machte, als ihre Vertreter mit dem ihren politischen Absichten eigenen Radikalismus vor den äufsersten

Konsequenzen ihrer Annahmen nicht zurückschreckten. Diese mündeten in einen schroffen Relativismus, der ja das Resultat psychologisch orientierter Betrachtungsweise zu sein pflegt. Ausgeprägt ist er in Protagoras' berühmten Worten, dem Motto der Sophistik:

πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν (536, 11.)[1])

Protagoras fand nämlich, daſs der einzige Weg in das Innere der Seele die Wahrnehmung sei, und so folgert er: *μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις* (525, 25). Die Gegenstände der Wahrnehmung befänden sich nun aber in beständigem „Flusse", und auſserdem werde durch Alter, Körperbeschaffenheit und Stimmung das Wahrgenommene beeinfluſst; da jedoch für den Menschen nichts anderes existiere, als eben diese seine augenblicklichen Sinneserscheinungen, so sei er das einzige Kriterium der Wahrheit; so kommt der bekannte Ausspruch zustande (531, 7—30 nach Sextus Empirikus). Die beiden wichtigsten Ergebnisse sind also: alles Seiende ist Beziehung, und ferner: alles „ist" nur als Wahrgenommenes. Solche Lehren machen aber jede Wissenschaft, insbesondere die Logik, unmöglich. Denn nicht einmal die Voraussetzung, die auch eine psychologisierende Logik braucht, die (empirische) Gleichartigkeit der Konstitution der menschlichen Seelenkräfte, ja sogar nicht die desselben Individuums zu verschiedenen Zeiten läſst Protagoras bestehen. Wie gründlich man sich auch in der Praxis in Sophistenkreisen über die Logik hinwegsetzte, zeigen die erhaltenen *Δισσοὶ λόγοι* (635 ff). Vor allem aber benahmen jene Voraussetzungen jede Möglichkeit, auf die Tatsache der Abstraktion irgendwie einzugehen. Hier war eine so offensichtliche Lücke, daſs man schon erwarten wird, dort werde der Widerspruch einsetzen; denn daſs wir abstrakte Begriffe bilden, mehrere Gegenstände in mannigfachster Hinsicht und zu verschiedenen Zeiten als dieselben betrachten, dies ist eine offenbare Tatsache unseres Seelenlebens, die schon in der Bildung allgemeiner Namen für jeden sich wirksam zeigt. Dies muſste also erklärt, nicht verschwiegen werden. Bemerkt sei noch, daſs Protagoras sich

---

[1]) Zitiert ist in diesem Paragraphen nach Seiten und Zeilen von H. Diels, Fragmente der Vorsokratiker, Band II, 1², Berlin 1907.

offenbar an Heraklit anlehnte, der ja ebenfalls für die Objekte der Wahrnehmung die Einheit leugnete: *φησὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι, ῥεούσης δὲ αὐτῆς...* (531, 14). Ferner polemisierte er gegen die Eleaten, die Leute, „die das Seiende als Einheit einführten“ (537, 10).

Namentlich diesen letzten Gegensatz zur eleatischen Philosophie müssen wir im Auge behalten, wenn wir die bei Sextus dem Empiriker ausführlich erhaltene Gedankenführung des Gorgias verstehen wollen (552, 13—555, 21). Wahrscheinlich enthielt dieselbe Schrift auch seine an Empedokles angeknüpfte Theorie der Wahrnehmung (555, 22—25), und da das Ganze nach den Worten des Berichterstatters auf das Ergebnis des Protagoras zusteuerte — nur auf anderem Wege (552, 13—15) —, so sehen wir schon: es herrscht derselbe Geist. Jener „andere“ Weg wird sogleich klar, wenn wir das in dem Bericht auftretende *ὄν* und *μὴ ὄν* als die eleatischen Begriffe auffassen, die hier bekämpft werden sollen. Ein absolutes, unabhängiges Sein, heifst es, ist unmöglich, da alle Bestimmungen, die wir ihm beilegen könnten, zu Widersprüchen führen, da ihm also keine einzige zukommen kann (*ὅτι οὐδὲν ἔστιν* 552, 19—554, 2). Wenn aber auch zweitens ein absolutes Sein existierte, so könnte es doch nie erkannt werden; denn das Gedachte ist kein absolutes Sein (554, 3—32). Drittens aber, selbst wenn ein solches Erfassen irgendwie möglich wäre, so wäre immer noch ein Mitteilen an einen anderen ausgeschlossen, da die Sprache nicht das absolute Sein wiedergibt, noch überhaupt ihm ähnlich ist (554, 33—555, 18). Folglich entbehren wir jedes Kriteriums der Wahrheit, jedes Wissens über das absolute Sein, womit denn der Satz des Protagoras erreicht ist.[1]) — Die Art der Ausführungen hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem platonischen Parmenides, wo ebenfalls die Ausdrücke *ὄν* und *μὴ ὄν* bald das absolute, bald das beziehentliche Sein meinen. Widersprüche waren freilich für Gorgias unvermeidlich; es liegt nun einmal in der Natur der Sache, dafs jeder, der solche sensualistischen Positionen streng beweisen will, mit den Mitteln

[1]) 555, 18: *τοιούτων οὖν παρὰ τῷ Γοργίᾳ ἠπορημένων οἴχεται ὅσον ἐπ᾽ αὐτοῖς τὸ τῆς ἀληθείας κριτήριον· τοῦ γὰρ μήτε ὄντος μήτε γνωρίζεσθαι δυναμένου μήτε ἄλλῳ παρασταθῆναι πεφυκότος οὐδὲν ἂν εἴη κριτήριον.*

arbeitet, die durch seine Voraussetzungen eigentlich aufgehoben sind;[1]) so heifst es ganz ernsthaft (552, 26): *παντελῶς δὲ ἄτοπον τὸ εἶναί τι ἅμα καὶ μὴ εἶναι.* Wir werden erwarten, dafs auch diese Selbstvernichtung des sophistischen Denkens sehr bald zur Kritik herausgefordert habe.

Noch ein dritter Punkt ist jedoch von grofsem Interesse, er spielt eigentlich schon in das zweite Forschungsgebiet der Sophisten, die Grammatik, hinüber. Auf die Beziehungen zwischen Wort und Gedanken wurden wir schon hingewiesen, und zwar hat in diesen Überlegungen der dogmatisch-positive Charakter ihrer grammatischen *τέχνη* offenbar die philosophische Betrachtung beeinflufst. Protagoras schrieb über den „richtigen" Gebrauch der Worte, Prodikus eine Synonymik; dabei ging er von dem Grundsatze aus (566, 30), es müfsten verschiedene Namen auch verschiedene Bedeutung haben. Die Namen also waren dafür das Primäre. Noch deutlicher tritt dieselbe Anschauung in der Lehre eines nicht genannten Sophisten hervor, die uns durch die Bekämpfung bei dem Hippokrateer de arte erhalten ist (592, 8), und die sagen liefs: die *εἴδη* seien nur auf Grund der Worte, nicht aber aus der Natur heraus entstanden; dann antwortet der Hippokrateer:

οἶμαι δὲ ἔγωγε καὶ τὰ ὀνόματα αὐτὰς (scil. *τὰς τέχνας*) *διὰ τὰ εἴδεα λαβεῖν· ἄλογον γὰρ ἀπὸ τῶν ὀνομάτων ἡγεῖσθαι τὰ εἴδεα βλαστάνειν καὶ ἀδύνατον· τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα νομοθετήματά ἐστιν, τὰ δὲ εἴδεα οὐ νομοθετήματα ἀλλὰ βλαστήματα* (vgl. 3. Aufl. II, 293, 2).

Hier wird genau das bekämpft, was uns aus dem Mittelalter als Nominalismus bekannt ist. Es ist ein, wenn auch anscheinend vereinzelt gebliebener Versuch, von sophistischer Grundlage aus die Tatsache der Abstraktion irgendwie zu bewältigen. Die allgemeinen Namen sollten alles erklären.

[1]) Ich kann mich nicht, mit Windelband (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie [6]1913, S. 74), davon überzeugen, dafs Gorgias mit der Schrift nur einen Spafs hätte machen wollen. Es ist eine durchaus ernsthafte Polemik gegen die Eleaten, keine Spur von „grotesker Farce" oder Ironie. Ebenso wenig kann ich H. Gomperz beistimmen, nach dem (Sophistik und Rhetorik 1912, S. 24 f) die Schrift eine Probe dafür sein soll, wie man „auch das Absurdeste mit dem Scheine der Plausibilität zu umgeben vermöge." Wir haben zwar nicht einen „philosophischen Nihilismus" vor uns, aber doch eine Ablehnung des starren eleatischen Seinsbegriffes.

Dafs sich die Sophisten der Konsequenz ihrer Lehren, der Aufhebung nämlich der Wissenschaft, bewufst waren, zeigen ihre Anpreisungen, sie könnten ihre Schüler ohne Übermittlung der Sachkunde zu allen Dingen geschickt machen (528, 27). Aufserdem aber stellte Protagoras zusammen (vermutlich in den „Widerreden“ [538]), was man gegen jede einzelne Wissenschaft einwenden könne. Ein lehrreiches Beispiel hat uns Aristoteles erhalten (538, 19): die Geometrie sei unmöglich; denn ihre Bestimmungen kämen in der Wirklichkeit gar nicht vor; keine Linie sei gerade, keine Tangente habe wirklich nur einen Punkt mit dem Kreise gemeinsam. In der Wahrnehmung gewifs nicht, und wenn die ganze Seele nur Wahrnehmung ist, so ist die Bestreitung der Geometrie durchaus konsequent.

Betrachten wir nun die sophistischen Lehren nach den in der Einleitung skizzierten Gesichtspunkten, so werden wir sagen müssen: sie übersahen, dafs wir nicht nur Wahrnehmungen erleben, sondern auch einen ganz bestimmten Sinn in sie hineinlegen, dafs wir z. B. in der Geometrie nicht die vorliegende Figur meinen bei unseren Ableitungen — und man mufste das übersehen, wenn man eine Moral begründen wollte, die sich lediglich von den augenblicklichen Erfordernissen der Situation, dem Streben nach Macht um jeden Preis leiten liefs. So mufste man aber weiter zur Leugnung der logischen Betrachtungsart kommen und glauben, man habe mit der physiologisch-psychologischen Erklärung der Wahrnehmung, wie sie Gorgias versuchte, alles geleistet. Erkenntnistheoretisch ergab sich daraus der Zweifel an der Existenz alles dessen, was über die augenblicklichen Wahrnehmungsinhalte hinausging, und praktisch eine antilogische Kunstlehre des Denkens, eine Anweisung zur Auffindung von Widersprüchen und „Sophismen“: alles durchaus folgerichtig.

4. Man sieht, das Pendel der Entwicklung war nach der einen Seite weit genug ausgeschlagen, um mit vollem Schwung nach der entgegengesetzten sich wenden zu können. Die Reaktion blieb denn auch nicht lange aus. Jede schon einigermafsen gefestigte Wissenschaft mufste gegen die Sophistik protestieren. Als erste trat sehr bald die Medizin auf den Plan. Wir haben die Schrift des Hippokrateers schon kennen gelernt; es ist besonders bemerkenswert, dafs er gleich die

wunde Stelle in der gegnerischen Gedankenführung trifft: die Nichtachtung der *εἴδη*, die nach ihm „hervorwachsen aus der Natur selbst“ (s. o. S. 9). Der Mann aber, der den Sophisten auf ihrem eigenen Gebiete entgegentrat, ihre sozialen und politischen Bestrebungen aufnahm, war Sokrates. Auch er ist nur als Bürger eines freien Staates denkbar; auch ihm ist der Mensch das einzig würdige Objekt der Forschung (Xenophon, Memorabilia I, I 10—15)[1]), ebenso wie jenen stand ihm dabei sein Verhältnis zu Staat und Gesellschaft im Mittelpunkte.[2]) Er macht es sich zur Aufgabe, zu sorgen, daſs möglichst viele zu tüchtigen „Politikern“ werden (I, VI 15). Aber seine Bemühungen stellt er von vornherein auf eine ganz andere Grundlage. Die Hauptforderung ist ihm das *Γνῶθι σαυτόν* (IV, II 24): wer sein Können und Wissen selber nicht kennt, ist nahezu wahnsinnig.[3]) So gilt es denn, auf jedem Gebiet wirkliche Sachkunde zu erwerben,[4]) auch auf dem des Sittlichen: wer das Gerechte kennt, ist unter allen Umständen gerechter als der, der es nicht kennt (IV, II 20). Gerechtigkeit und alle Tugend ist Wissen, da jeder das tut, was er als das Bessere erkannt hat.[5]) Um dies zu erreichen, ist vor allem notwendig, das bleibende Wesen der einzelnen Dinge zu

---

[1]) Benutzt ist im folgenden nur Xenophon, und nur für solche Gedanken, die auch durch Plato allgemein als sokratisch bekannt sind; vgl. H. Maier, Sokrates, Tübingen 1913. Dieser hat, wie ich meine, überzeugend dargetan, daſs auch Aristoteles nicht als ungetrübte Quelle für Sokrates gelten kann, vielmehr den Xenophon benutzt habe: S. 94—102.

[2]) I, I, 11: *οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ᾗπερ τῶν ἄλλων οἱ πλεῖστοι, διελέγετο σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων, ἀλλὰ καὶ τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα μωραίνοντας ἀπεδείκνυε.*

I, I, 16: *αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀεὶ διελέγετο σκοπῶν τί εὐσεβές, τί ἀσεβές, τί καλόν, τί αἰσχρόν, τί δίκαιον, τί ἄδικον, τί σωφροσύνη, τί μανία, τί ἀνδρεία, τί δειλία, τί πόλις, τί πολιτικός, τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων …*

[3]) III, IX, 6: *τὰ δέ ἀγνοεῖν ἑαυτὸν καὶ ἃ μὴ οἶδε δοξάζειν τε καὶ οἴεσθαι γιγνώσκειν ἐγγυτάτω μανίας ἐλογίζετο εἶναι.*

[4]) III, VI, bes. 16—18: *εἰ οὖν ἐπιθυμεῖς εὐδοκιμεῖν τε καὶ θαυμάζεσθαι, πειρῶ κατεργάσασθαι ὡς μάλιστα τὸ εἰδέναι ἃ βούλει πράττειν.*

[5]) III, IX, 4: *πάντας γὰρ οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ἃ οἴονται συμφορώτατα αὐτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν· νομίζω οὖν τοὺς μὴ ὀρθῶς πράττοντας οὔτε σοφοὺς οὔτε σώφρονας εἶναι.*

erforschen, sie durch Definition festzulegen.[1]) Um dahin zu gelangen, sehen wir Sokrates zwei Wege einschlagen: entweder stellt er nach Möglichkeit alles zusammen, was unter einen Begriff fällt,[2]) oder aber — und das scheint die Regel gewesen zu sein (IV, VI 15) — er ging von dem allgemein Angenommenen aus, um es zu analysieren (z. B. IV, VI 2—4). Dieses alles durchziehende Grundmotiv, die Forderung der Sachkunde, macht Sokrates zum offenen Gegner der Sophisten, wenn auch Xenophon diesen Gegensatz nicht so betont hat, wie Plato.[3]) Über die Methoden der Begriffsbestimmung und ihre theoretischen Grundlagen scheint Sokrates nicht reflektiert zu haben: ihm war die praktische Ausübung das Wichtigste. Jedenfalls hat er die beiden Grundirrtümer der Sophisten zu beseitigen gesucht: er wollte die politische Erziehung und Betätigung auf eine Grundlage stellen, die sich nicht selbst und alles darauf Erbaute zerstörte, nämlich auf das Wissen, und er ging dazu aus dem sensualistischen Relativismus seiner Gegner heraus zur Aufstellung des sich gleichbleibenden allgemeinen Begriffs. Damit war die Grundlage gegeben, auf der eine Beachtung und Erforschung der Abstraktionstätigkeit möglich und notwendig wurde.

---

[1]) IV, IV, 1: *ὧν ἕνεκα σκοπῶν τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδέποτ' ἔληγε. πάντα μὲν οὖν ᾗ διωρίζετο, πόλυ ἔργον ἂν εἴη διεξελθεῖν.*

[2]) IV, II, 13: *γράψωμεν ἐνταυθοῖ μὲν δέλτα, ἐνταυθοῖ δὲ ἄλφα, εἶτα ὅτι μὲν ἂν δοκῇ ἡμῖν τῆς δικαιοσύνης ἔργον εἶναι πρὸς τὸ δέλτα τιθῶμεν, ὅτι δὲ ἂν τῆς ἀδικίας πρὸς τὸ ἄλφα . . .*

[3]) Doch vgl. z. B. I, IV, 1.

II. Plato.

Plato setzte die Lebensarbeit des Sokrates fort und machte sich dessen Bestrebungen so sehr zu eigen, dafs wir in seinen Schriften vielfach Sokratisches und Eigenes nicht mehr zu scheiden vermögen. Auch er wollte die Menschen zu rechter Betätigung in Staat und Gesellschaft erziehen: diesem Gegenstand ist dem Umfange nach die Hälfte aller seiner Schriften gewidmet. Auch er suchte für diese Lehren nach fester Begründung, nach dem Rahmen einer einheitlichen Weltanschauung, so dafs jeder durch seine Vernunft an sie gebunden, alle Willkür ausgeschlossen würde. Der theoretische Ausbau jener Grundlage ergab das Hauptstück seiner Philosophie, die Ideenlehre, die wesentlich aus der sokratischen Begriffsbestimmung erwachsen ist und also mit dem Problem der Abstraktion sich abfinden mufs.

Vorbemerkung über die Reihenfolge einiger Dialoge.

5. Ehe wir aber an die Sache selber herangehen, ist es notwendig, einige philologische Bemerkungen über die Reihenfolge einzelner Dialoge vorauszuschicken, da die Auffassung der platonischen Gedanken wesentlich abhängt von der Zeitfolge, die man für die Entstehung der Dialoge annimmt. Die Darstellung der Ideenlehre durch P. Natorp beruht zum nicht geringen Teile auf einer sehr frühen Ansetzung des Phädrus und Theätet — vor Phädon, Gastmahl, Staat, die so als Zwischenglieder zwischen dem Phädrus und den von ihm so erheblich abweichenden Dialogen Parmenides, Sophistes gedeutet werden können. Man ist aber jetzt offenbar gezwungen, jene beiden Dialoge nach dem Staate anzusetzen; allein die Methode der

Sprachstatistik, die nach der neuerlichen Durcharbeitung ihrer logischen Grundlage niemand mehr wird abweisen wollen,[1]) würde hier entscheiden können. Dazu treten aber Gründe aus dem Inhalte der Dialoge, aus der Vergleichung des eschatologischen Mythos Phädrus 245 ff. mit dem am Schlusse des Staates und die kurze, ohne Staat II—IV unverständliche Darstellung der Dreiteilung unserer Seele.[2]) Da aber alle diese Gründe noch immer nicht allgemein überzeugend gewirkt haben, so sei mir gestattet, auf einen weiteren Umstand aufmerksam zu machen, der von der späteren Abfassung des Phädrus Zeugnis ablegt.

Am Schlusse seiner zweiten Rede bringt Sokrates die Seelen je nach ihrem Verhalten dem Geliebten gegenüber in eine gewisse Rangordnung, und die Beschreibung der besten Klasse läfst noch deutlich erkennen, dafs das Gleichnis vom Seelenwagen berufen war, diese Stufenfolge und die Charakterisierung im einzelnen zu erläutern. Die Bezeichnung des besten Eros, der ja in der Beherrschung des Wagens durch seinen Lenker, den *νοῦς*, sein Wesen haben soll, ist durchaus angemessen. Aber beim zweitbesten Zustande, dem des *φιλότιμος* 256 c 1, versagt das Bild, und auch dieser Name pafst nicht: er müfste durch die Vorherrschaft des besseren Pferdes hervorgerufen sein, das ja in der Tat als *τιμῆς ἐραστής* geschildert wurde 253 d 6. Da aber Plato mit dem Begriffe der Ehre bei der Charakterisierung des zweitbesten Eros in Wirklichkeit nichts anzufangen weifs, so sieht man, dafs diese Wendung des Gedankens nicht ursprünglich für diesen Zusammenhang bestimmt war. Ganz dasselbe ergibt sich, wenn wir den drittbesten Zustand ins Auge fassen. Dieser wird als *φειδωλός* 256 e 5 bezeichnet; die *σωφροσύνη θνητή* läfst in einem solchen keine Liebe aufkommen. Hier versagt das Bild vom Seelenwagen also völlig; der Begriff der *σωφροσύνη θνητή* statt der erwarteten völligen Zügellosigkeit des schlechten Pferdes mufs überraschen. Alle diese Schwierigkeiten finden mit einem Schlage ihre Erklärung, wenn wir die Ausdrücke *φιλότιμος* und *φειδωλός*, ebenso auch *φιλόσοφος*, als Hinweise

[1]) H. v. Arnim, Sprachliche Forschungen zur Chronologie d. platon. Dialoge. Wien 1912.

[2]) Zusammengestellt bei H. Raeder, Platos philosoph. Entwickl. Lpz. 1905, S. 250—258.

auf das VIII. Buch des Staates fassen können, in dem diese drei Worte bei voller Verständlichkeit und unter Wahrung ihres gewöhnlichen Sinnes ganz allgemein auf die drei besten Seelenzustände angewendet werden; vgl. für *φιλότιμος,* 545 a 3, b 5; 548 c 5—7; 550 b 7, für *φειδωλός* 554 a 5, e 7; 555 a 9; 558 c 11; 560 c 7. Dort passen sie, zur Bezeichnung speziell der erotischen Zustände jedoch durchaus nicht: kann es einem Zweifel unterliegen, in welchem Zusammenhange sie zuerst gebraucht worden sind? Auch die *σωφροσύνη θνητή* kehrt im Staat beim drittbesten Zustande wieder; vgl. 559 b 11; 560 d 3. Sie läfst nur aus Gründen der „Sparsamkeit“ die überflüssigen Begierden unterdrücken. Deshalb also, weil jener *μὴ ἐρῶν* des Phädrus nur aus kleinlichen Ängsten, aus unedlen Motiven sich vor sinnlichen Ausschreitungen zurückhält, mufs er an Wert hinter dem *φιλότιμος* zurückstehen. So erst wird diese Reihenfolge verständlich, auf die doch nach jener verfehlten Lobrede auf den *μὴ ἐρῶν* alles ankam. Man sieht, der Verfasser des Phädrus ist noch ganz beherrscht von den Gedanken des Staates, und die Sprachstatistik, die eine entsprechende Reihenfolge der Dialoge fordert, hat gewifs das Richtige getroffen.[1]) Dann mufs aber der Natorpschen Darstellung ein bedeutsamer philologischer Interpretationsfehler zur Last gelegt werden, was ihre Position in dem Kampfe, den sie sowieso zu bestehen hat, nicht gerade erleichtert. — Der Theätet soll auch nach Natorp dem Phädrus folgen. Er weist meiner Ansicht nach S. 176 e 3 auf Staat 472 c 4 deutlich genug zurück.

6. Die Dialoge vom Theätet ab sind nun dadurch zu einer Einheit verbunden, dafs in ihnen die Frage nach dem Zusammenhange zwischen Idee und sinnlichem Ding ganz auffallend in den Vordergrund tritt. Um zu einem befriedigenden Ergebnis zu kommen, stellt Plato das „beziehentliche“ Sein als dasjenige hin, was unserer Erkenntnis eigentlich allein zugänglich sei: Theät. 186 a 9 *δοκεῖ* (scil. *ἡ ψυχή*) *ἐν τοῖς μάλιστα πρὸς ἄλληλα σκοπεῖσθαι τὴν οὐσίαν;* vgl. b 8. Parmenides im Unter-

[1]) Im übrigen ist die Verteilung der Eigenschaften an die beiden Pferde nur mit Hilfe des Staates verständlich, wo sie sich genau bei den Ständen wiederfinden. Ein Beispiel: Das bessere Pferd ist *ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος* 253 d 7; genau dasselbe galt im Staat von den Wächtern, und zwar nur von diesen 430 a, b.

schiede der ersten und zweiten Hypothese *εἰ ἕν ἐστιν* (absolutes Sein) und *ἓν εἰ ἔστιν* (bezogenes Sein). Soph. z. B. 255 c 12 *τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὑτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα ἀεὶ λέγεται.* Dem entspricht weiterhin jene „Mischung" aus Werdendem und Seiendem, die *γένεσις εἰς οὐσίαν:* Politik. 283 d 8 *τὸ δὲ κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν,* Phil. *τρίτον φάθι με λέγειν . . . γένεσιν εἰς οὐσίαν* (gemeint ist das *μεικτὸν γένος*) 26 d 7. Tim. ebenfalls die *μεῖξις* aus *νοητόν* und *αἰσθητόν*, auch dort genannt *οὐσία* 35 a 4, b 3; 37 a 3. In diese Reihe paſst nun aber der Phädrus auf keinen Fall hinein; denn er ist es gerade, der allein das absolute Sein kennt, dem Werden schroff entgegensetzt und als alleinigen Gegenstand der wahren Erkenntnis betrachtet (vgl. 247 c—e; 250 a—b). An diesen Dialog vornehmlich pflegt man ja zu denken, wenn man von Platos Hypostasierung der Begriffe im „Reiche der Ideen" spricht; er fällt also ganz gewiſs vor jene neue Problemstellung, und in dieser Meinung wird uns auch die bisher auf rein stilistische Gründe basierte Ansetzung nach dem Parmenides bei H. v. Arnim nicht wankend machen.

Da nun als Zwischenglieder zwischen Phädrus und Theätet weiter keine Schriften in Betracht kommen, so stehen diese beiden Dialoge am Ende und Anfang zweier verschiedener Perioden in Platos philosophischer Entwicklung. In jenem ist der Bruch noch mit keinem Worte angedeutet, in diesem ist er vollzogen. Eine so scharf sich abhebende Neuerung wird gewiſs auch ihre äuſseren Gründe haben, und gerade für die Zeit um 470 läſst sich da mancherlei ausdenken. Da nun die Umbildung gerade das von uns untersuchte Problem mitbetrifft, so wird es auch für uns nötig sein, nach diesen beiden Perioden zu disponieren, um die Änderungen im einzelnen feststellen zu können. Nur für eine Vorfrage, nämlich die Beziehung zwischen Namen und Dingen, wollen wir die Zeugnisse aus der zweiten Periode gleich mit anführen, da in dieser Lehre keine Unterschiede zu finden sind.

Über die Beziehung zwischen Wort und Ding.

7. Am sichtbarsten ist die Abstraktionstätigkeit in der Sprache zu erkennen, in der Schaffung allgemeiner Namen. Auch für Plato bilden diese öfter den Ausgangspunkt seines

Nachdenkens: wie kommt es nur, dafs wir viele verschiedene Dinge mit demselben Worte bezeichnen? Es mufs doch etwas in ihnen sein, was uns die Berechtigung dazu gibt. (Men. 74 d 5; Hipp. mai. 288 a 8[1]) Staat 596 a 6—8.) Wir können nichts richtig benennen, ja auch nicht einmal denken, wenn nicht dem gleichen Namen auf Seiten des damit Gemeinten etwas auch zu verschiedenen Zeiten Gleiches entspräche (Krat. 439 d—440 d)[2]). Dieser Zusammenhang zwischen Sprechen und Denken wird noch dadurch um so enger, als ja das Denken ein Unterhalten, ein Fragen und Antworten ist, dem die Dialogform Rechnung tragen soll (Phädon 75 d, 78 d 1, 2; Krat. 390 c 10—11; Staat 534 d 8), nur dafs eben in der zweiten Periode, als auch die äufsere Lebendigkeit der Dialogform erstarrte, das Denken zu einem inneren, stillen Sprechen wird (Theät. 189 e 6 f.; Soph. 263 e 3—5; Phil. 38 d — 39 a). Dennoch aber war Plato weit davon entfernt, im Zusammenwirken von Wort und Begriff jenem irgend welche bestimmende Bedeutung einzuräumen: im Gegenteil, die Sprache ist, als Werkzeug des Mitteilens und Unterscheidens (Krat. 388 b 13), nur eine notwendige Fessel. Das Wort ist eine Nachahmung des Gegenstandes (Krat. 423 b 9; Soph. 267 d 4); daher wird das Sprechen mit dem Malen verglichen (Krat. 430 b ff.; Staat 601 a 4; Phil. 36 d — 39 e). Da jedoch aufser diesem Verhältnis zu den Dingen die Sprachgewohnheit zum Verständnisse mitwirkt (Krat. 434 e)[3]) und ferner sich in den Worten die, womöglich falsche, Weltanschauung des Wortprägenden widerspiegelt (Krat. 436 b 5—11)[4]), so sind sie die Ursache manchen Irrtums, der nur vermieden wird, wenn wir

---

[1]) *ταῦτα πάντα, ἃ φῇς καλὰ εἶναι, εἰ τί ἐστιν αὐτὸ τὸ καλόν, ταῦτ' ἂν εἴη καλά;*

[2]) *Ἆρ' οὖν οἷόν τε προσειπεῖν αὐτὸ ὀρθῶς, εἰ ἀεὶ ὑπεξέρχεται, πρῶτον μὲν ὅτι ἐκεῖνό ἐστιν, ἔπειτα ὅτι τοιοῦτον, ἢ ἀνάγκη ἅμα ἡμῶν λεγόντων ἄλλο αὐτὸ εὐθὺς γίγνεσθαι καὶ ὑπεξιέναι καὶ μηκέτι οὕτως ἔχειν; — ἀνάγκη* (d 8—12) ... *Ἀλλ' οὐδὲ γνῶσιν εἶναι φάναι εἰκός, εἰ μεταπίπτει πάντα χρήματα καὶ μηδὲν μένει* ... (440 a 6—8).

[3]) 6—7: *ἢ ἄλλο τι λέγεις τὸ ἔθος ἢ ὅτι ἐγώ, ὅταν τοῦτο φθέγγωμαι, διανοοῦμαι ἐκεῖνο, σὺ δὲ γιγνώσκεις ὅτι ἐκεῖνο διανοοῦμαι;*

[4]) *Δῆλον ὅτι ὁ θέμενος πρῶτος τὰ ὀνόματα, οἷα ἡγεῖτο εἶναι τὰ πράγματα τοιαῦτα ἐτίθετο καὶ τὰ ὀνόματα — — εἰ οὖν ἐκεῖνος μὴ ὀρθῶς ἡγεῖτο, ἔθετο δὲ οἷα ἡγεῖτο, τί οἴει ἡμᾶς τοὺς ἀκολουθοῦντας αὐτῷ πείσεσθαι; ἄλλο τι ἢ ἐξαπατηθήσεσθαι.*

auf die bezeichneten Dinge selber zurückgehen (Krat. 439 a 5 ff.)[1], deren unvollkommenes (Krat. 432 a 8 ff.) Abbild die Namen sind. Ein aus dieser Ansicht fliefsendes Bestreben, über die „blofsen" Worte hinauszukommen, findet sich häufig ausgesprochen (Charm. 163 d 5; 175 b 4; Staat 454 a 7; 509 d 3; 533 d 6; Theät. 177 e 1; Soph. 218 c 5).[2] Was Plato zu solcher Meinung drängte, ist unschwer zu erkennen. Einmal hatte er selbst oft Gelegenheit, sich als Wortpräger zu betätigen, wenn in seinen Einteilungen für einen ganz bestimmt umrissenen Begriff der Ausdruck fehlte (z. B. Gorg. 464 b 4—6; Soph. 267 d 9; Polit. 302 d 7). Ferner waren die meisten Sophismen durch unvollkommene Bezeichnung entstanden (Euthyd. 277 e 3 f.; Staat 454 a 4—9; Theät. 184 c 1—7). Aber das wichtigste ist doch dies, dafs seine Gegner, Herakliteer und die mit ihnen gleichgewerteten (Krat. 440 c 2) Sophisten, aus der entgegengesetzten Lehre, dafs nämlich im Worte das ursprüngliche Wesen des Gegenstandes zu erkennen sei, hatten

[1]) b 6—8: οὐκ ἐξ ὀνομάτων ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὰ (scil. τὰ ὄντα) ἐξ αὐτῶν καὶ μαθητέον καὶ ζητητέον ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων.

[2]) In den „Gesetzen" finden wir eine gewisse Erweiterung dieses Gedankens, indem zwischen Name und damit bezeichnetem Wesen noch die in Sätzen ausgeführte Definition (λόγος) hinzutritt, so jedoch, dafs Name und Definitionssatz gleichbedeutend für einander eintreten können, wenn das Wesen einer Sache (z. B. des Kreises) bezeichnet werden soll (895 d—e). Im 7. Briefe kehrt dieselbe Ansicht wieder, nur dafs jene Dreiheit zu fünf Stufen ausgebildet ist: ὄνομα, λόγος, εἴδωλον, ἐπιστήμη, νοῦς (342 a 7 f.). Darin braucht kein Beweis einer Weiterentwicklung zu liegen, als wenn nicht Plato auch früher schon das εἴδωλον und ferner ἐπιστήμη und νοῦς von den andern Stufen und unter sich geschieden hätte. Es kommt auf den Zusammenhang an, und da dieser in beiden Fällen nicht eine Gliederung der Erkenntnisarten bezweckt, sondern nur andere Probleme dadurch auflösen will, so war Plato zur Vollständigkeit gar nicht verpflichtet (gegen Räder, a. a. O. S. 297). — Übrigens glaube ich nicht, dafs mit Hilfe jener philosophischen Bemerkungen des 7. Briefes über seine Echtheit entschieden werden könne: Das könnte alles sehr gut platonisch sein, selbst wenn niemals sonst jene fünf Stufen auftreten. Der Verfasser will ja ausdrücklich kein Lehrbuch schreiben. Erstaunlich wäre es immerhin, dafs ein Fälscher, um die Unzulänglichkeit alles Bücherschreibens zu erweisen, gerade auf jene verlorene Notiz der Gesetze zurückzugreifen sich entschlofs, und nicht lieber jene berühmte Stelle des Phädrus benutzte, wo Plato diesen selben Gedanken begründet (275 d—276 e). Man müfste ihn schon unter Platos persönlichen Schülern suchen, etwa in Herakleides. Doch möchte ich zu dem Problem hier keine Stellung nehmen, und ich werde daher den Brief nicht weiter heranziehen.

Nutzen ziehen wollen (Krat. 436 c 2—6; Beispiele Krat. 412—427) Das müssen die gleichen Leute gewesen sein, die wir oben (S. 9) schon einmal durch die Schrift des Hippokrateers kennen lernten. Auch dieser wollte die primäre Bedeutung der *εἴδη* retten und tat dies mit der auch im Ausdruck bei Plato anklingenden Behauptung, die Worte seien *νομοθετήματα* und nicht, wie die Dinge, *βλαστήματα* (vgl. den *νομοθέτης* Krat. 388 e 1; 431 e 4; Charm. 175 b 4). Es handelt sich also um eine Rettung der Ideen, der allgemeinen Begriffe. Nicht umsonst und gedanklich durchaus nicht unvermittelt treten diese am Schlusse des Kratylus auf als das, worauf sich in erster Linie die Forschung zu richten habe. Hinter dem anscheinend grammatischen Problem: sind die Worte *θέσει* oder *φύσει*? steckt mithin das metaphysische: sind die *εἴδη φύσει* oder *θέσει*?; also der Gegensatz des scholastischen Realismus und Nominalismus kündigt sich schon damals an. Die Ansicht des Herakliteers ist: *ὅς ἂν τὰ ὀνόματα ἐπίσταται, ἐπίσταται καὶ πὰ πράγματα* (Krat. 435 d 5). Diese Meinung kommt dadurch zustande, daſs der psychologische Vorgang der Benennung mit der Wahrheit des damit Gemeinten gleichgesetzt wird. Genau ebenso erklärt sich ein anderer Irrtum, der von Plato demselben Gegner vorgeworfen wird; Kratylus behauptet, es gebe kein falsches Urteil; ein solches bedeute doch: etwas Nichtseiendes ausdrücken und das ginge natürlich nicht (Krat. 429 d 4—6; vgl. Euthyd. 284). Auch hier ist der psychologische Urteilsvorgang in seiner Existenz mit dem „Sein“, also der Wahrheit, von dessen Inhalt, verwechselt. Es zeigt sich somit wieder, daſs für die Sophistik nur die psychologische Betrachtungsweise maſsgebend war. Plato tritt ihr hier energisch entgegen. Seine Polemik und seine gegenteilige Behauptung, der benannte Gegenstand müsse auch für die Erkenntnis immer das Primäre bleiben, beweisen klar, daſs für ihn niemals die Tatsache der Abstraktion mit dem Hinweis auf die Existenz allgemeiner Namen abgetan sein konnte. Freilich hat ihm die damit zugegebene Möglichkeit des falschen Urteilens viel zu schaffen gemacht; gerade ihre Erörterung bildet im Theätet und Sophistes den Ausgangspunkt der Untersuchung. Wir sind also an der Stelle angelangt, von der aus die beiden Perioden in Platos Entwicklung gesondert zu behandeln sind.

A. Erste Periode der platonischen Philosophie.

1. Nachweis der Wirklichkeit allgemeiner Begriffe.

8. Wie Sokrates, so ging auch Plato von der Erkenntnis aus, dafs alles, was die Sophisten trieben, keine Wissenschaft sei: einmal erklärten ihre berufensten Vertreter selber (Protag. 318 e; Gorg. 459 c 3), die Sachkunde auf den einzelnen Gebieten durch ihre „Kunst" überflüssig machen zu können. Sie werden daher auch ἀντίτεχνοι genannt (Staat 493 a 7). Nun hatten sich aber damals schon mehrere Wissenschaften entwickelt: Medizin vor allem, auf die Plato immer und immer wieder hinweist, aber auch Mathematik, Baukunst, Schiffsbau; sie alle verlangten ein nicht leicht zu erwerbendes Wissen, forderten einen Befähigungsnachweis durch Angabe des Lehrers oder eigener Leistungen (Gorg. 514 d—e; Men. 90 b—c; Staat 488 b 4). Eine schon ziemlich weitgehende Arbeitsteilung hatte sich daraus ergeben: eine und dieselbe τέχνη konnte nicht alles Wissen umfassen (Jon 538 a; Staat 346 a; 374 a 5; 423 d 3). Da die Sophisten dies Wissen nun nicht besitzen, so sind ihnen auf allen Gebieten die Sachkundigen vorzuziehen. Diese Forderung der Sachkunde bildet so recht das Grundthema der kleineren sogenannten sokratischen Dialoge (vgl. noch Staat 332 c 5 ff.; 599 c).

Aber gerade das Aufkommen der Sophistik, obwohl jene Wissenschaften blühten, bewies, dafs die philosophischen Grundlagen der Wissenschaft als solcher, das also, was sie von anderer Betrachtungsweise unterschied, nicht hinreichend untersucht waren. Worauf fufsten jene falschen Lehren und wodurch konnte die Sachkunde gegen sie verteidigt werden? Auch hier hatte Sokrates schon den Weg gewiesen durch die Forderung begrifflicher Bestimmung. Plato weist nun den Fehler der Sophisten im einzelnen nach: er besteht hauptsächlich darin, dafs sie nur die Wahrnehmung als Erkenntnisquelle kennen. Diese ist aber durchaus relativ, das stand nach all den Forschungen früherer Denker unumstöfslich fest. Sie bietet nach keiner Seite hin eine absolute Bestimmtheit: in ihr kann das Gleiche auch ungleich (Phädon 74 c 1), das Schöne schlecht, das Grofse klein, das Schwere leicht und umgekehrt sein (Staat 479 a 5 ff.), und es gibt für sie daher eigentlich nur

ein Gröfser, Kleiner usw., welches in ihr durcheinander gemengt ist (*συγκεχυμένα* Staat 524 bes. c 3—4). Darauf läfst sich in der Tat keine Wissenschaft aufbauen. Die Dinge der Wahrnehmung schwanken beständig hin und her zwischen Werden und Vergehen (Staat 485 b 2), sind vielgestaltig und bleiben sich selber niemals gleich (Phädon 80 b 4): Die Objekte der Wahrnehmung stehen zwischen dem vollkommen Seienden und dem vollkommen Nichtseienden, da sie sind und auch nicht sind (Staat 479 b 9), und als entsprechendes Erkenntnisvermögen mufs ihnen die *δόξα* zugesellt werden, die an Deutlichkeit ebenfalls zwischen Wissen und Nichtwissen steht, die wahr und falsch sein kann (Staat 479 e 1—5; Gastm. 202 a 5—10). Das beste also, was sich ohne Wissen mit Hilfe der Wahrnehmung gewinnen läfst, sind *ὀρθαί δόξαι*. Aber auch diese besten sind blind: kann ja auch ein Blinder den Weg einmal richtig gehen (Staat 506 c 7).[1])

9. So mufs Plato in der Beurteilung der wahrgenommenen Welt den Sophisten und Herakliteern zustimmen. Aber damit ist die Möglichkeit des Wissens so wenig aufgehoben, dafs vielmehr dessen Existenz zeigt: es ist noch etwas nicht in Ordnung, es gibt noch aufser der Wahrnehmung Objekte der Erkenntnis. Gewifs, die vielen schönen Dinge, frommen Handlungen usw. sind bunt verschieden; aber weshalb nennen wir etwas schön, welchen Sinn hat ein solches immer wiederkehrendes Prädikat? Fragt man einen Sophisten, was dies Schöne, Fromme usw. sei, so nennt er entweder einen schönen Gegenstand (Hipp. maj. 287 e), eine fromme Handlung (Euthyphron 5 d 8), oder auch wohl mehrere (Men. 71 e; 74 a 4), immer aber besondere Fälle; aber man mufs doch den Sinn jenes Prädikates für alle Fälle erklären können, und das kann der individuelle Fall niemals leisten, so setzt dann Plato jedesmal auseinander. Es wird also eine allgemeine eindeutige Bestimmtheit dessen verlangt, was man den vielen Dingen als Prädikate beilegt, wenn man überhaupt einen Grund haben will, diese Behauptung zu tun. Ja die Möglichkeit der Erkenntnis selber hängt daran; denn sie ist eben nur bestimmte, sich gleich-

[1]) *οὐκ ᾔσθησαι τὰς ἄνευ ἐπιστήμης δόξας, ὡς πᾶσαι αἰσχραί; ὧν αἱ βέλτισται τυφλαί — ἢ δοκοῦσί τι σοι τυφλῶν διαφέρειν ὁδὸν ὀρθῶς πορευομένων οἱ ἄνευ νοῦ ἀληθές τι δοξάζοντες;*

bleibende Erkenntnis, oder überhaupt keine, und sie kann das nur sein, wenn ihr Inhalt, das Erkannte, ein so Bestimmtes ist (Krat. 440 a 6 ff.).[1] Dieser Forderung entspricht die Idee, als der Begriff selbst, der sich immer und in jeder Beziehung gleichbleibt, „durch den" in den einzelnen Fällen dem sinnlichen Individuum jene Eigenschaft, überhaupt jenes Prädikat zukommt (Phädon 100 c 3);[2] er steckt in den vielen Dingen (Charm. 159 a 1; Phädon 100 d 5), sie haben an ihm Teil (Phädon 101 c; Staat 476 d). Diese Idee ist als wirklich unmittelbar zu beobachten. Einmal nämlich „rufen die Sinne sie herbei"; jede noch so geringe Bestimmtheit ist ihr Werk, da sie in der ungeordneten Empfindung noch nicht vorhanden ist (Staat 523 e—524 d), vielmehr in sie hinein „gedeutet" wird. Und dann kommt es ja häufig genug vor, dafs wir nach jenen Ideen die Wahrnehmung beurteilen und behaupten, sie seien in ihr nicht völlig erreicht, jene bemühe sich nur so zu sein, wie die Ideen (Phädon 74 d—e). Diese beiden Umstände zeigen aber ebenso deutlich, dafs die Wahrnehmung selber nicht das Mittel sein kann, sie zu erfassen. Dies ist vielmehr allein möglich durch das Denken: *αὐτῇ τῇ διανοίᾳ* (Phädon 65 e 7), *διανοίας λογισμῷ* (Phädon 79 a 3), *ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου* oder *τῷ διαλέγεσθαι*[3] (Staat 534 b 3), ganz rein also erst nach dem Tode, der endgültigen Beifreiung von der Sinnlichkeit (Phädon 68 a 9). Plato wird nicht müde, diese beiden Gegenstände unserer Erkenntnis einander gegenüberzustellen, das wandelbare, nie bestimmte, viele Sinnliche, dem immer sich gleichbleibenden, allseitig bestimmten einen, nur durch den *λόγος* erfafsbaren Begriffe (besonders Phädon 80 b; Staat 485 b 1—3; 490 b; 493 e; 508 d 5; 509 d 6 ff.; Phädrus 247 c 3 ff.). Nur wer dies beides auseinanderhalten kann, ist ein Philosoph (Staat 476 b 2), hat den rechten *ἔρως* (Staat 490 b 2), ist ein

[1]) *εἰ μὲν γὰρ αὐτὸ τοῦτο, ἡ γνῶσις, τοῦ γνῶσις εἶναι μὴ μεταπίπτει, μένοι τε ἂν ἀεὶ ἡ γνῶσις καὶ εἴη γνῶσις. εἰ δὲ καὶ αὐτὸ τὸ εἶδος μεταπίπτει γνώςεως ... οὐκ ἂν εἴη γνῶσις ... εἰ δὲ ἔστι μὲν ἀεὶ τὸ γιγνῶσκον, ἔστι δὲ τὸ γιγνωσκόμενον, ἔστι δὲ τὸ καλόν, ἔστι δὲ τὸ ἀγαθόν, ἔστι δὲ ἓν ἕκαστον τῶν ὄντων, οὔ μοι φαίνεται ταῦτα ὅμοια ὄντα ῥοῇ οὐδὲν οὐδὲ φορᾷ.*

[2]) *φαίνεται γάρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἓν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ.*

[3]) vgl. 511 b 4 *οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει.*

διαλεκτικός (Staat 534 b 3). Ausdrücklich wird hervorgehoben, dafs die Sophisten von diesen Ideen nichts wissen, sondern nur Vermutungen haben (*δοξάζουσι* Staat 493 a 6); natürlich: denn ihre einzige Erkenntnisquelle war, wie wir oben sahen, die Wahrnehmung. Sie übersahen den *λογισμός*, der die *δόξα ὀρθή* allererst „bindet“ und so aus unsicherem Besitze, der bald kommt, bald geht, eine bleibende *ἐπιστήμη* macht (Men. 97 d—98 b); sie übersahen also den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit — dies liegt doch in *μόνιμος* und *δεσμός* der Menonstelle —, den die *ἐπιστήμη* hat und daher auch für ihre Objekte verlangt, weswegen sie sich nur auf die Ideen richten kann (Staat 478 a 6). Dafs solcher Unterschied aber etwas ausmache, das ist eines von den wenigen Dingen, die „Sokrates“ mit Sicherheit behaupten will (Men. 98 b 1—5). Und so preist Plato das Wissen, das alles beherrscht, das schönste Besitztum der Menschen (Prot. 352 c 3—d 3); ja derjenige, der das Gute weifs, ist besser, als jeder andere, ist der Gute selbst, auch wenn er schlecht handelt — falls das nämlich möglich ist (Hipp. min. 376 b 4); so preist er den Wissenden, der allein allen anderen die Stirn bieten, nie majorisiert werden kann (Kriton 47 b 10; Lacht. 184 e 8; Krat. 437 d 3).

Die allgemeinen Begriffe — das sind doch die Ideen — zeigten sich also notwendig zur Fundierung des Begriffs der Erkenntnis, die nun einmal eine wirklich vorhandene *δύναμις ψυχῆς* ist (Staat 477 d 1—4),[1] ferner überhaupt einer bestimmten Aussage, in der sie die identischen Prädikate abgeben. Die „Abstraktion“ wird demnach im weitesten Sinne das Verfahren sein, jene Ideen zu bestimmen. Dafs es so etwas gibt, das hat die einfache Beobachtung der Denkvorgänge, die mannigfach über die blofse Wahrnehmung hinausgreifen, dargetan. Zugleich mufste sich dabei der Charakter dieser Tätigkeit als ein Erfassen unwandelbarer, vollständig bestimmter Gegenstände (wie wir vorläufig sagen wollen) offenbaren. Die bisher besprochenen Gedanken Platos entsprechen also dem ersten

[1]) Sie gehört zum psychischen Erleben: Gastmahl 207 e 5 ff.: *πολύ δὲ τούτων ἀτοπώτερον ἔτι, ὅτι καὶ αἱ ἐπιστῆμαι μὴ ὅτι αἱ μὲν γίγνονται αἱ δὲ ἀπόλλυνται ἡμῖν καὶ οὐδέποτε οἱ αὐτοί ἐσμεν οὐδὲ κατὰ τὰς ἐπιστήμας ....*

der in der Einleitung genannten Gesichtspunkte. Der Sinn, der sich dabei für die allgemeinen Begriffe ergeben hat, wird uns im folgenden weiter beschäftigen.

2. Anwendung des Begriffs in den Wissenschaften.

10. Ehe wir den weiteren Erörterungen, die das Abstraktionsproblem bei Plato findet, nachgehen, wollen wir an einigen Beispielen sehen, wie den Wissenschaften die im vorigen Abschnitt wiedergegebenen Gedanken gegen die sensualistischen Angriffe der Sophistik zugute kommen. Die Lehre mufs sich an ihnen praktisch fruchtbar erweisen. Am lehrreichsten ist das Beispiel der Geometrie, da wir hier im einzelnen die Gründe kennen, mit denen Protagoras ihren Wissenschaftswert abstreiten wollte (oben S. 10). Er meinte, von all den strengen Bestimmungen, die nach Absicht der Geometer gelten sollten, fände sich an ihren Figuren aber auch nichts bestätigt. Darauf ist nun Platos Antwort dies (Staat 510 b 4—e; 527 a — b): freilich mufs der Geometer Figuren haben, er mufs so sprechen, als ob er an ihnen augenblickliche Handlungen vornehme, aber er m e i n t doch keineswegs dies gezeichnete Quadrat, von dem er zu sprechen scheint, sondern er denkt an den allgemeinen Begriff des Quadrates, der Diagonale. Um dessentwillen stellt er die ganze Untersuchung an; die sinnlich erfafsbaren Figuren gebraucht er nur als das Gleichnis, um das zu schauen, was nur das Denken, die *διάνοια*, erblicken kann, niemals aber die Sinne. Und das werde jeder, meint Plato, der auch nur ein bifschen Ahnung von dieser Wissenschaft habe, aus seiner Praxis heraus bestätigen: eine *γνῶσις* will er erzielen; eine solche richtet sich aber nicht auf das vergängliche, hier oder dort, mehr oder weniger treu Gezeichnete, sondern auf das immer Seiende. Mit Recht kann man also sagen, dafs jemand, der sich mit dieser Wissenschaft befafst habe, gut vorbereitet sei, das Wesen der Idee zu begreifen: denn er spricht *ἀναγκαίως* (527 a 6) und über das *ἀεὶ ὄν* (527 b 5), und das kann er nur, weil er eben lernt, vom Sinnlichen zu abstrahieren, welches die wichtigste Vorbedingung für den Dialektiker ist. Wieso ihn jene notwendigen „Gleichnisse“ noch vom Ideal herabziehen (510 b 4, 5), davon später.

Ganz ebenso verhält es sich bei anderen Wissenschaften. Die Arithmetik hat eine Eins zum Gegenstande, die so nirgends sinnlich faſsbar ist, nämlich vollständig identisch, vollkommen unteilbar (526 a). In der Astronomie bildet nicht die Beobachtung des Himmels den Kern der Wissenschaft: so vollkommen die Bewegungen der Sterne ihren Gesetzen gehorchen, so schön und geordnet das Ganze ist, völlig unveränderlich ist auch der Himmel nicht; die wahre Bewegung, die wahren Zahlen- und Schnelligkeitsverhältnisse sind auch an ihm nicht sinnlich faſsbar, sie verbleiben vielmehr dem *λόγος* und der *διάνοια* (529 d). Zwar ist hier wiederum die sinnliche Betrachtung nicht überflüssig: sie stellt uns erst die Frage, den Antrieb zur Forschung; aber wirkliche Wissenschaft kann auch die genaueste Wahrnehmung nicht geben (530 b 5). Sie kann das auch da nicht, wo sie als Experiment auftritt, z. B. in der Akustik; denn selbst dieses bleibt vom Zeugnis der Sinne abhängig (531 a). Nein, hier muſs man die gehörten Harmonien ebenfalls nur als Probleme betrachten, die die Aufgabe stellen, die harmonischen und disharmonischen Eigenschaften der wirklichen Zahlen zu erforschen: dann erst kommt ein Nutzen heraus für die Erkenntnis des Guten und Schönen, d. h. der vollkommenen Gesetzmäſsigkeit und Harmonie.

Mit groſser Schärfe ist hier das Gebiet des Denkens von dem des Wahrnehmens geschieden, aber auch der Zusammenhang zwischen beiden angegeben. Klar tritt die Forderung hervor: Wissenschaft ist nur möglich nach Abstraktion von allem Sinnlichen. Sie ist nicht das Resultat grundloser Spekulation, sondern, wie auch gesagt wird, das Ergebnis der Beobachtung dessen, was die Geometer wirklich meinen und schon lange gemeint haben, wenn sie von ihren Figuren, ihrem Konstruieren sprachen, einerlei ob sie von der tiefen, logischen Bedeutung dieses ihres Verfahrens wuſsten oder nicht.

Aber alle diese einzelnen Wissenschaften übergeben ihre Resultate der Dialektik, da sie weiter nichts mit ihnen anzufangen wissen (Euthyd. 290 c). Diese ist die Zinne aller Wissenschaft, da sie eben den Weg zu den Ideen darstellt, sich mit ihnen beschäftigt, ihr Wesen zu ergründen sucht:

Ἡ τούτων πάντων ὧν διεληλύθαμεν μέθοδος ἐὰν μὲν ἐπὶ τὴν ἀλλήλων κοινωνίαν ἀφίκηται καὶ συγγένειαν καὶ συλλο-

γισθῇ ταῦτα ᾗ ἐστιν ἀλλήλοις οἰκεῖα, φέρειν τι αὐτῶν εἰς ἃ βουλόμεθα τὴν πραγματείαν καὶ οὐκ ἀνόητα πονεῖσθαι, εἰ δὲ μή, ἀνόητα (Staat 531 c 9 f.; vgl. 511 b 3 ff.).

3. Die Dialektik als logische Lehre von der Abstraktion.

11. Im Grunde hat die Dialektik eine doppelte Bedeutung: erstens ist sie eine Kunst, nämlich sich so mit jemandem zu unterhalten, dafs etwas dabei herauskommt, im Gegensatze zur blofsen Wortklopferei (Staat 454 a), auch wohl die gesellschaftliche Rücksichtnahme dabei auf die Meinung des Gegners (Men. 75 d 4), die Kunst des Fragens und Antwortens (s. o. 17). Sodann aber ist sie die höchste Wissenschaft, wie wir sahen. Beides liegt nicht weit voneinander, wenn das Denken selber in Fragen und Antworten besteht. Als Wissenschaft bedeutet die Dialektik den Weg (*μέθοδος*), die Ideen, die allgemein bestimmten Begriffe zu finden.

Die Methode der Begriffsbestimmung wird schon früh bezeichnet als ein (*δι-*)*ορίζεσθαι* (z. B. Lach. 194 c 8; Gorg. 475 a 3) und es handelt sich dabei entweder darum, aus vielen verschiedenen einzelnen Fällen, in denen eine gewisse Bestimmung auftritt, diese als das Gemeinsame klar herauszuschälen, ihr Wesen auszudrücken, oder aber diese Bestimmung von mehreren verwandten abzugrenzen und also zusammenzufassen, was ihr den anderen gegenüber eigentümlich sei. Ferner wird sehr bald nicht nur die Definition praktisch versucht, sondern auch über die Methode selber nachgedacht. Für die zweite der genannten Arten zu definieren, mag der Gorgias das Beispiel liefern, indem es sich um die Frage handelt: Was ist ein Rhetor? Es werden für ihn verschiedene Merkmale angegeben, die sich aber immer wieder als ungenügend zur Festlegung des Begriffes *ῥήτωρ* erweisen, da sie auch anderen Tätigkeiten zukommen, bis schliefslich der Kreis so eng gezogen ist, dafs nur das Gesuchte in ihm beschlossen ist. So nacheinander (449 e — 455 a): *τέχνη περὶ λόγους* — *διὰ λόγου πᾶν περαίνουσα* (d. i. *οὐ πρακτική*) — *πειθοῦς δημιουργός* — *περὶ δίκαια καὶ ἄδικα* — (*πειθοῦς*) *πιστευτικῆς* (*οὐ διδασκαλικῆς*). Der Fortgang geschieht hier von weiteren zu engeren Begriffen durch Einteilung des Umfanges, d. h. durch Zufügung neuer Merkmale.

Werden die ausgeschlossenen Arten des zu weiten Begriffes ebenfalls beachtet, so mufs auf diese Weise ein ganzes System von Begriffen entstehen, und das Muster eines solchen findet sich ebenfalls im Gorgias in der Einteilung der *τέχναι* (464 b—465 e). Dort wird immer sehr genau die Bestimmung angegeben, die zur Bildung des niederen Begriffes hinzutreten mufs, um ihn von den übrigen ihm gleichgeordneten zu unterscheiden.

Das andere Verfahren finden wir im Menon. Es gibt, wie sich zeigt, viele verschiedene Weisen der Tüchtigkeit; nun soll aber das angegeben werden, worin sich alle nicht unterscheiden, ja sogar identisch sind: *ἕν γέ τι εἶδος ταὐτὸν ἅπασαι ἔχουσιν δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί, εἰς ὃ καλῶς που ἔχει ἀποβλέψαντα τὸν ἀποκρινόμενον τῷ ἐρωτήσαντι ἐκεῖνο δηλῶσαι, ὃ τυγχάνει οὖσα ἀρετή.* (72 c 3 f.; vgl. 75 a 5, 8 *ταὐτὸν ἐπὶ πᾶσι.*) Hier besteht also die Aufgabe, alle möglichen Fälle zusammenzufassen; es werden verschiedene Bestimmungen versucht, und jedesmal zeigt es sich, dafs Arten der Tüchtigkeit angegeben werden können, die durch jene Definition noch nicht ausgedrückt werden. Diesmal gilt es demnach, die Kreise so weit zu ziehen, dafs das Gesuchte ganz in ihnen enthalten ist. Der Ausdruck *καθ' ὅλου εἰπεῖν,* der für diese Tätigkeit später bei Aristoteles stehend wird, kommt auch hier schon vor (77 a 6).

In beiden Verfahrungsweisen erreichen wir also den Allgemeinbegriff, aber von entgegengesetzten Seiten aus und demnach durch verschiedene Methoden. Praktisch freilich sind beide nicht zu trennen: schiefst man auf dem einen Wege über das Ziel hinaus, so mufs man auf dem anderen wieder zurückgehen — und das kommt sowohl im Menon als auch im Gorgias im Laufe der Gesprächsführung vor. Es sind dies also die zusammengehörenden Grundmethoden der dialektischen Wissenschaft, so lehrt der Phädrus: *εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ* (265 d 3) oder einfach ausgedrückt *ὁρίζεσθαι δυνατός γίγνεσθαι* (277 b 6). Dies ist das erste; daraus ergibt sich Klarheit und Einstimmigkeit des Gedankens mit sich selbst (265 d 6). Und zum andern: *τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκεν* (265 e) oder: *ὁρισάμενος πάλιν κατ' εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν ἐπίστασθαι* (247 b 7). Daraus ergibt sich der natürliche Zu-

sammenhang zwischen den Arten desselben Dinges und die Möglichkeit des genauen Unterscheidens (266 a). Beides ist nicht voneinander zu trennen und war, wie Plato auch hervorhebt, gleich nötig, um im Vorangehenden das Wesen des Eros zu bestimmen und die Frage nach seinem Werte beantworten zu können. Jener *λογισμός διανοίας*, mittelst dessen die Jdeen erfaſsbar sein sollten, besteht also in Definition und Gliederung. Jene gibt in ihrer Weise wieder, was das geistige Auge gleichsam sieht, was man eigentlich meint, wenn man einem sinnlichen Gegenstande ein bestimmtes Prädikat beilegt, diese gibt den Zusammenhang der Ideen unter sich als den zwischen Gattung und Arten.

12. Damit ist jedoch das Wesen der Dialektik noch nicht ganz erschöpft. Bei jeder Definition ist man gezwungen, von irgend etwas Bekanntem auszugehen (Men. 75 c 4 f.; d 5—7); man kann wenigstens über einen gewissen Anfang nie hinauskommen, und dieser Anfang ist je nach den Bedürfnissen der betreffenden Wissenschaft verschieden, ist aber in ihnen allen vorhanden und bildet dort etwas, was notwendig ungeprüft bleiben muſs. Als Beispiel dafür ist im Staate die Arithmetik und Geometrie herangezogen (511 c ff.). Indem man aber so eine Definition an den Anfang „setzt" (Phädon 93 e 3; 94 b 1), bekommt sie etwas Hypothetisches; man setzt eben nur die brauchbarste Definition an, und so ist der Ausspruch im Phädon verständlich: *ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον, ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἄν μοι δοκῇ τούτῳ συμφωνεῖν, τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα ... ἃ δ'ἂν μή, ὡς οὐκ ἀληθῆ.* Zwar wird dadurch der logische Charakter des Begriffs nicht berührt: er bleibt es, der allem aus ihm Abgeleiteten Einstimmigkeit verleiht; gerade diese Eigenschaft der Hypothese wird im Menon ausführlich (86 e ff.) auseinandergesetzt, und im Staate wird öfter darauf verwiesen (437 a 6—9; 458 a 5; 510 d 1—3; vgl. Phädon 92 d 6). Aber doch fehlt allen jenen Wissenschaften etwas, so daſs Plato sagt: „sie sehen die Wahrheit nicht ganz klar, solange sie noch auf ungeprüft bleibenden Hypothesen bauen, von denen sie keine Rechenschaft geben können" (Staat 533 b 6 ff.). Wiederholt wird eingeschärft, man müsse bis zum allerersten Anfang zurückgehen (Krat. 436 d 4; Phädon 107 b 4; Staat 610 b ff.), und da eben diese Aufgabe die Dialektik erfüllt, ist sie die Krönung

des Baues der Wissenschaften: sie soll sich mit dem obersten Sein, dem ἀνωτέρω τῶν ὑποθέσεων, dem ἀνυπόθετον befassen, indem sie eben jene „Hypothesen“ zu „Sprungbrettern“ macht, „um bis zum Anfang des Alls zu gelangen“ (Staat 511 b 6). So scheint aber die Dialektik, die eben nur die Form, die Methode des wissenschaftlichen Denkens war, plötzlich eine Aufgabe bekommen zu haben, die sie zur Metaphysik stempeln würde. Aus der Abstraktionsmethode wäre eine Wissenschaft von den höchsten Abstraktionen geworden.

Sieht man jedoch genauer zu, so ist das nicht der Fall; jene höchste Wissenschaft, die gefordert wird, hat nie den Namen διαλεκτική, aufser an der einen Stelle Staat 534 e 3, und diese ist als Schlufs der eindringenden Erörterung über die Methoden der Wissenschaften nicht mifszuverstehen. Es heifst vielmehr durchweg, die Dialektik sei der Weg, die Methode zum höchsten Ziel, das Mittel der ἐπιστήμη; nach wie vor ist sie die Kunst des Abstrahierens (Staat 533 a 7; 532 a 6; 511 b 4); sie ist parallel zum hellsten Sinne des Körpers das Sehen des Geistes, seine Art, die ihm eigentümlichen Gegenstände zu erfassen; dies ist aber nur möglich: ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων, also durch Abstraktion (Staat 532 a). Soweit also eine Wissenschaft diesen Weg beschreitet, ist sie Dialektik, soweit es ihr also gelingt, vom Sinnlichen, Individuellen sich loszumachen. Nur liegt es eigentlich im ganzen Wesen dieser Methode, die ein vollkommenes Bestimmen, ein lückenloses Rechenschaftgeben verlangt, nirgends Halt zu machen: denn damit gibt man sogleich ihr Wesen auf. So kommt es, dafs die Vertreter der Einzelwissenschaften nicht Dialektiker sein können, dafs dieser Name vielmehr der einen Wissenschaft vorbehalten bleibt, die die Forderung der Methode wirklich durchführt, ja dafs diese höchste ἐπιστήμη selber einmal Dialektik genannt werden kann, da in diesem ihren Verfahren zugleich ihr eigentümliches Wesen getroffen ist. Genau genommen aber ist sie die Wissenschaft vom Guten, darüber läfst Plato keinen Zweifel (532 b 1). Die letzte Bestimmung, bei der allererst die Dialektik sich zufrieden geben darf, kann aber nur die oberste Voraussetzung sein, auf der sie selber beruht, die sie deshalb nicht untersuchen kann. Und welches ist diese? Das ist nicht schwer zu sagen: es ist die Möglichkeit alles endgültigen

Definierens, Bestimmens, die Existenz von Unwandelbarkeit und vollendeter Gesetzmäfsigkeit: *αὐτὸς ὁ νόμος,* (Staat 532 a 1; d 6). Wenn dennoch Plato die höchste Idee das Gute nennt, so müssen wir *τὸ ἀγαθόν* verstehen als *αὐτὸς ὁ νόμος,* als *τὸ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν,* als die Gesetzmäfsigkeit der Vernunft.[1]) Nur so können wir verstehen, wieso die Idee des Guten allen anderen erst ihr Wesen geben, sie erfafsbar machen soll, wie das Licht die Welt sichtbar mache: sie macht eben die Ideen definierbar und damit zu eindeutig bestimmten Objekten des Denkens, der *γνῶσις*. Als Voraussetzung aber des definierbaren Seins ist sie über dieses selber erhaben: *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* (Staat 509 b 9).

Fassen wir das Resultat dieses Abschnittes zusammen, so ergibt sich: die Dialektik ist die Kunst des Definierens, und somit des Abstrahierens vom Sinnlichen. Die damit zu vereinigende Tätigkeit des Einteilens zeigt die verschiedenen Stufen der Abstraktionen an. Völlig rein übt diese Methode nur die *ἐπιστήμη,* die Wissenschaft der Prinzipien, die somit bis zur Voraussetzung aller Abstraktionsmöglichkeit gelangen mufs.

13. Wenn wir von einer Kunst des Definierens sprachen, so sollte damit nicht gesagt sein: praktische Fertigkeit; vielmehr ist bisher erst die eine der im Eingang dieses Abschnittes bezeichneten Seiten der Dialektik dargestellt; nach dieser bringt sie das logisch zum Ausdruck, was aus dem früher festgestellten Wesen der Begriffe für deren gesetzmäfsige Bestimmung und ihren Zusammenhang untereinander gefolgert werden mufs. Die praktischen Anweisungen, die die Dialektik auf der anderen Seite als Kunst der Gesprächsführung vermittelt, haben demgegenüber keine eigentlich logische Bedeutung und werden auch später nicht mehr als Dialektik bezeichnet, so dafs deren Gegensatz zur Eristik mehr und mehr zurücktritt. Jene Anweisungen enthalten das, was bei der

---

[1]) Dafs das Gute im Gesetzmäfsigen bestehen sollte, lehrt schon der Gorgias 506 d 5: *ἥ γε ἀρετὴ ἑκάστου καὶ σκεύους καὶ σώματος καὶ ψυχῆς αὖ καὶ ζώου παντός, οὐ τῷ εἰκῇ κάλλιστα παραγίγνεται, ἀλλὰ τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ, ἥτις ἑκάστῳ δέδοται αὐτῶν — τάξει ἄρα τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἑκάστου; — κόσμος ἄρα ἐγγενόμενος .. ἀγαθὸν παρέχει ἕκαστον τῶν ὄντων.*

praktischen Verwirklichung der logischen Forderungen beachtet werden mufs, weisen also insbesondere auf die Fehlerquellen hin und können daher der Psychologie nicht entraten. Da die Gesprächspersonen der Dialoge die mannigfachsten Irrtümer begehen, so bilden die Dialoge schon in ihrer äufseren Führung, namentlich die früheren, eine solche logische „Kunstlehre". Aufserdem wird aber öfter die Art des Fehlers eingehend beschrieben, so die zu grofse Weite des Begriffs Gorg. 453 c, dessen zu grofse Enge im Menon am Beispiel des *σχῆμα* (74 b f.); mehrmals wird gewarnt vor der Verwechslung von Begriffs- und Wertbestimmung (Gorg. 448 e 6 f.; 463 c 3; Men. 71 b; Staat 354 b); schliefslich kommt noch der Fehler der Diallele zur Sprache (Menon 79 c). Bemerkt sei noch, dafs gerade für diese Seite der Dialektik der Name sich gehalten hat, z. B. bei Aristoteles, der in seiner Topik diese rein praktischen Anweisungen sehr bereichert hat. Sie gehören, wie gesagt, nur indirekt zur Logik, und daher wollen wir auch im folgenden nicht wieder auf sie zurückkommen.

4. Die Lehre von der Wiedererinnerung als psychologische Theorie der Abstraktion.

14. Hatte sich in der Fähigkeit des Menschen, begrifflich zu erkennen, eine ganz einzigartige Gabe entpuppt, und stand anderseits fest, dafs dazu von aller Sinnlichkeit grundsätzlich abgesehen werden mufste, so erhob sich wie von selbst die Frage: woher kommen dann aber die Begriffe? Es galt also, eine psychologische Erklärung für die Genesis des Begriffes oder vielmehr der Begriffsvorstellung zu geben. Platos Antwort auf diese Frage drücken wir am besten mit einer Stelle des Phädrus aus (249 b 6—c 4):

δεῖ γᾶρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον· τοῦτο δ'ἔστιν ἀνάμνησις ἐκείνων ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως.

Hier wird zuerst der logische Charakter der Begriffsbestimmung als einer Abstraktion, ein Fortschreiten aus der

Menge des Sinnlichen zur Einheit des Denkens schön beschrieben, und dann wird die psychologische Erklärung einfach mit „dies ist“ angeschlossen. Sie sucht die Idee als eine Erinnerung hinzustellen an das, was die Seele früher einmal ohne die Sinne geschaut hat. Wie Plato zu dieser Lehre kam, zeigt der Phädon (74 f.). Einerseits war z. B. die Idee des Gleichen in keinem sinnlichen Individuum vollständig verkörpert; wir besitzen sie nun aber vollkommen; also kann sie aus keiner Wahrnehmung jemals abgeleitet werden. Anderseits aber würden wir nie auf den Begriff der Gleichheit verfallen, wenn wir nicht gleiche Dinge wahrgenommen hätten. Diese streben darnach, gleich zu sein und wenn sie es nicht erreichen, so sind sie doch der Gleichheit an sich ähnlich; so können sie als Grundlage einer Assoziation fungieren. Also psychologisch betrachtet kommt die Vorstellung des Begriffs weder aus noch ohne Wahrnehmung, sondern bei Gelegenheit individueller Vorstellungen. Wenn dieser Vorgang als Erinnerung charakterisiert und ein ursprüngliches Schauen der Ideen vor dem leiblichen Leben daraus gefolgert wird, so ist das eben Theorie, die aber nur erklären soll, wie hier auf Erden die Idee unserer menschlichen Seele zum Bewufstsein kommt. Im Menon rettet die Anamnesis die Möglichkeit, nach Dingen zu forschen, die man nicht kennt, und die auch durch die Wahrnehmung des Einzelnen nicht gegeben werden (81—86). Wie aber die Idee überhaupt vom Denken erfafst werde und wie sie damals bei iener ursprünglichen Schau erfafst wurde, darüber kann die Wiedererinnerung nichts lehren. Auf keinen Fall aber kann man sagen, Plato habe diese seine psychologische Theorie irgendwo mit den logischen Ausführungen vermischt; denn das, was wir mit der Idee meinen und die Art, wie sie uns zu Bewufstsein kommt, ist durchaus voneinander verschieden. Im Phädon könnte es noch am ehesten so scheinen, als sei beides nicht reinlich geschieden, weil hier in dem eben wiedergegebenen Zusammenhange die Dialektik unnötig zu sein scheint, da nur von Wiedererinnerung, nicht aber von Abstraktion und Definition die Rede ist. Aber dafür geschieht der Anamnesis später, als das logische Wesen der Ideen charakterisiert wird, gar keine Erwähnung (99 d f.), was doch sehr auffallen mufs; dort heifst es vielmehr: *αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ*

εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι.[1]) Ferner aber kommt in all den Erörterungen des Staates jene psychologische Theorie der Wahrnehmung gar nicht vor. Dagegen erscheint sie ganz naturgemäfs wieder im Phädrus, wo es sich ebenfalls um die Schicksale der Seele mehr als um logische Dinge handelt. Aber gerade hier werden ja, wie wir sahen, logischer Sinn und psychologische Erklärung der Abstraktion direkt nebeneinander gesetzt. Plato kann aber mit jenem τοῦτο δ'ἔστιν nicht haben sagen wollen, dafs Definieren und Sicherinnern dasselbe wären, sondern man mufs etwa übersetzen: „das bedeutet psychologisch gesprochen eine Wiedererinnerung...“ Für die Dialektik ist die Lehre von der Anamnesis jedenfalls völlig bedeutungslos, wichtig dagegen als Ansatzpunkt, an dem die orphischen Unsterblichkeitsgedanken an die Ideenlehre angeknüpft werden konnten.

Für uns bleiben an der ganzen Lehre das Wichtigste die beiden Beobachtungen, die sie veranlafst haben, dafs nämlich einmal immer ein sinnliches Individuum gegeben sein müsse, welches dem Begriffe ähnlich ist, und dafs es ferner in diesem Leben niemals gelingt, ganz jene Beimischung der Sinnlichkeit loszuwerden (Phädon 68 a 7 f; 66 b 3; 68 d 3 f)[2]), wenn wir den Begriff nun wirklich rein abstrakt vorzustellen uns bemühen. Diese beiden Tatsachen müssen immer als Ausgangspunkt einer psychologischen Theorie der Abstraktion angesehen werden. Den logischen Charakter der Idee, das sei nochmals betont, beeinflussen sie bei Plato in keiner Weise.

5. Die Existenzart der Ideen.

15. Eine letzte Frage wäre noch zu erledigen, nämlich die nach der Existenzart der Ideen, der allgemeinen Begriffe, und ihrem Verhältnis zur Erkenntnis. Auch dies Problem hat Plato wohl gesehen, und seine Lösung kann nicht zweifelhaft

[1]) 78 d 1, vgl. 75 d 3. Wenn wir also dies als Umschreibung der Dialektik fassen, so ist auf diese auch im ersten Teile schon hingewiesen und ist es die volle Absicht des Philosophen, dafs sie dort noch keine Rolle spielen soll.

[2]) e 2—4 καὶ τότε ἡμῖν ἔσται οὗ ἐπιθυμοῦμέν τε καί φαμεν ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως, ἐπειδὰν τελευτήσωμεν, ὡς ὁ λόγος σημαίνει, ζῶσιν δ'οὔ.

sein. Der Schlufs des fünften Buches des Staates ist der Untersuchung unserer verschiedenen Erkenntnis„kräfte" gewidmet. Es werden drei Arten des Seins genannt: *τὸ ὄντως ὄν, τό μὴ ὄν* und *τὸ μεταξὺ τοῦ ὄντος καὶ μὴ ὄντος*, und genau parallel werden auf der Seite des Erkennens ihnen beigegeben: die *γνῶσις*, die *ἄγνοια* und die *δόξα*. Es wird nämlich zuerst festgestellt, dafs *γνῶσις* und *δόξα* verschieden seien, dafs sie aber beide als Kräfte gelten müfsten. Solche können sich nun allein durch ihre Wirkungen, also die Objekte, auf die sie sich richten, unterscheiden, und so wird dann geschlossen, dafs *γνῶσις* und *δόξα* auf ein anderes Sein gehen müfsten. (477 c—478 b). Plato mufs also, um die Verschiedenheit der Gegenstände zu beweisen, auf die Verschiedenartigkeit des Denkvorgangs zurückgehen, der sie erfafst, offenbar doch, weil die Gegenstände selber nicht unmittelbar verglichen werden können. Niemals aber wird auch nur angedeutet, dafs deswegen die Objekte abhängig seien vom erkennenden Subjekt, oder gar, dafs eigentlich nichts da sei als dessen psychologisches Erlebnis. Nein, die Gegenstände, sowohl die Ideen, als auch die äufsere Welt, existieren unabhängig von der sie erfassenden Kraft unserer Seele. Wird doch auch an jener Stelle des Staates erst die Verschiedenheit des begrifflichen und sinnlichen Seins auseinandergesetzt und dann erst der Beweis davon durch die Ungleichartigkeit von *ἐπιστήμη* und *δόξα* angetreten (476 a—d). Ganz besonders aber jene ewigen, immer sich gleichbleibenden Ideen mufsten unabhängig sein von dem psychologischen Akte, der sich ihrer bemächtigt: sonst wären sie nicht mehr ewig. Denn Plato setzt, bei aller Erhabenheit, die nach seiner Lehre der *ἐπιστήμη* wegen ihres Inhalts zukommt, doch klar auseinander, dafs jene nicht anders wie *δόξα, ἐπιθυμία, ἦθος* als psychologisches Erlebnis vergänglich sei: sie kann verschwinden, kann vergessen werden (Gastm. 207 e—208 a). Wir sehen also: auch diese Überlegung der Verschiedenheit des logischen Wesens der Idee von dem psychologischen des ihr korrespondierenden Seelenvermögens mufste zur Annahme eines eigenen, unabhängigen „Reiches" der Ideen führen, nicht nur die Theorie der Anamnesis und eine dadurch vielleicht entstandene Verquickung mit psychologischer Betrachtung, wie man es gewöhnlich darstellt. Daher

kommt der Ausdruck *τόπος νοητός* auch im Staate vor, der doch von jener Lehre nichts enthält. Aber er ist ganz offenbar überall, wo er auftritt, nur ein Bild, das durch eine gewisse Analogie von Sinnlichem und Begrifflichem Platos erkenntnistheoretische Gedanken erläutern soll. Im Staate ist er hervorgerufen durch das Gleichnis zwischen der Sonne und der Idee des Guten, im Phädrus durch die Wanderung der Seele: wie sollte er ohne eine Analogie zum sinnlichen Raume auskommen? (Vgl. Staat 507 ff. bes. 508 c 1.) Dafs der Ausdruck *τόπος* nicht ernst gemeint ist, auch nicht *ὑπερουράνιος τόπος*, das kann eine Stelle des Gastmahls mit voller Deutlichkeit zeigen; es heifst dort: die Idee des Schönen sei unabhängig von jeder Beziehung (211 a 3—4), auch der des Wann? und Wo?, sie sei überhaupt nicht irgendwo, selbst nicht im Himmel.[1] Aufserdem berichtet Aristoteles, Plato[2] habe die Seele den *τόπος εἰδῶν* genannt. Da ist also an eine wörtliche Auslegung gar nicht zu denken. Ist aber alles Räumlich-Zeitliche von der Idee ausgeschlossen, so damit auch alles Individuelle; und wie sollte sie auch nur irgendwie ein Individuum sein können, wo sie doch ihre Existenz sozusagen der Entdeckung verdankte, dafs es noch eine andere Art des Seins gebe, als die des Sinnlichen, Einzelnen. Im Timäus werden wir erfahren, dafs gerade der Raum es ist, der das Wesen sinnlicher Gegenstände ausmacht.

Man sagt, Plato habe den Fehler begangen, die allgemeinen Begriffe in den Ideen metaphysisch zu hypostasieren; man kann damit doch nur meinen, was Aristoteles schon den Ideen vorgeworfen hat: es werde ihnen eine irgendwie individuelle Existenz zugeschrieben (*ἀριθμῷ ἕν* Met. B 6, 1002 b 30, *τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἡ ἰδέα, ὥς φασί, καὶ χωριστή* Z 15, 1040 a 8). Diese sei aber doch nicht sinnlich fafsbar, sondern lediglich durch eine entsprechende unmittelbare, sinnenfreie Anschauung. Wer aber so spricht, kann sich doch nur auf die genannten bildlichen Ausführungen, und zwar auf ihre rein wörtliche Auslegung berufen. Wo immer Plato ohne Gleichnis spricht,

---

[1]) a 5 f.: *οὐδ' αὖ φαντασθήσεται τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι .. οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει .. οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινι οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ .....*

[2]) de anima 429 a 27. Plato ist freilich nicht ausdrücklich genannt.

da ist es das **Definieren**, durch das wir Ideen gewinnen, die *διαλεκτική* also; sie wird nur **verglichen** mit dem *ὁρᾶν* des Auges, als das *ὁρᾶν* des Geistes. Das einzige, was von dem Bilde ernst genommen sein will, ist offenbar dies, dafs die Objekte der *ἐπιστήμη* von dieser genau so unabhängig sind, wie die Objekte des Wahrnehmens von diesem selber. Dafs aber dieses unabhängig „für sich“-Sein nur nach Art des individuellen behauptet werden könne, das ist etwas, was man in die platonischen Ausführungen hineindeutet und bei ihm nicht belegen kann.

Wie in diesem Lande der Ideen nun als dessen Sonne die Idee des Guten allen anderen ihr Wesen gibt, das haben wir schon gesehen. Wohl kann man also nach Plato einen Menschen denken, der die Ideen nicht kennt — und solche Leute sind ja die Sophisten —, auch kann man sie wieder vergessen; aber nie kann der Verstand sie anders erfassen, sie verändert finden; in diesem Sinne sind sie im höchsten Mafse unabhängig und „für sich.“

Freilich das Verhältnis dieser Ideen zum Sinnlichen ist nirgends weiter behandelt. Plato hebt nur immer wieder hervor, dafs beides verschieden sei, und begnügt sich im übrigen mit Bildern, deren Undeutlichkeit schon Aristoteles beklagt. Das Einzelding soll an der Idee „teilhaben“, soll nach ihr „hinstreben“, diese soll sein „Vorbild“ sein. Aber eben diesen Mangel fühlte der Philosoph selber, und der Versuch, ihm abzuhelfen, ist es gerade, der die zweite Periode seiner Philosophie charakterisiert. Ehe wir jedoch zu dieser übergehen, fassen wir kurz die Ergebnisse der ersten Periode zusammen.

Rekapitulation.

16. Die Beobachtung des menschlichen Geistes, insbesondere die Tatsache der Sachkunde und des Wissens, führt darauf, dafs es nicht allein das durch die Sinne vermittelte Sein gebe, sondern daneben ein allgemeines, das in all jenem Einzelnen wiederkehrt und sich stets identisch bleibt. Vor allem die Mathematik, Astronomie, Akustik können als Wissenschaften gar nicht ohne jene Begriffe als möglich erklärt werden.

Logisch genommen ist jene Allgemeinheit und absolute Identität nur durch den Inhalt einer Definition zu erreichen; die logische Funktion des Einteilens zeigt die Stufen der so gewonnenen Abstraktionen auf, die vom ἄτμητον bis zum πρῶτον ἀνυπόθετον reichen müssen. Psychologisch mufs stets ein sinnlich gegebenes, dem ähnliches Einzelding vorhanden sein, bei dessen Erfassung auch der Begriff sich einstellt; ferner kann dieser wenigstens während dieses Lebens sich niemals ganz von jenem ablösen. Dies Verhältnis von Begriff und sinnlicher Anschauung wird als ein assoziatives, als Wiedererinnerung aufgefafst. Erkenntnistheoretisch mufs zwar der Beweis der Verschiedenheit des abstrakten und individuellen Gegenstandes durch die Verschiedenartigkeit der entsprechenden Erkenntniskraft geführt werden; dennoch aber kommt beiden, besonders aber dem Begriffe, ein vom Erkennen als psychologischem Akte unabhängiges Sein zu. Das der Ideen ist charakterisiert als ewig unabänderlich, absolut, „für sich“.

B. Zweite Periode der platonischen Philosophie.

1. Die veränderte Problemlage.

17. Es wäre verkehrt, von einer Änderung der Ideenlehre zu reden; denn eine solche ist nicht nachweisbar. Einmal müfste Aristoteles darum wissen, der doch in seiner ziemlich ausgebreiteten Polemik niemals etwas Derartiges auch nur andeutet,[1]) und dann lesen wir auch in Platos späteren Schriften, im Timäus (27 d ff.) und Philebus (58 a ff.), die Gegenüberstellung von Sinnlichem und Ideellem genau so, wie wir es gewohnt sind, ohne dafs an dieser Schroffheit die dazwischenliegenden Dialoge etwas geändert hätten. Das wäre doch sehr merkwürdig, wenn diese Schriften (Theät., Parmen., Soph.) wirklich, wie man neuerdings[2]) behauptet hat, eine Selbstkritik Platos darstellen, die jene Gegenübersetzung zu mildern suche. Aber allerdings sehen wir Plato von nun ab in vieler Hinsicht über

[1]) Abgesehen von der Umdeutung der Ideen in Zahlen, die wir hier beiseite lassen, da wir uns auf Platos Schriften beschränken wollen.

[2]) Vgl. Räder a. a. O. (S. 15 A. 2) S. 281, 290/1, 305, 328 ff.; Literatur S. 328 A. 2; ferner Windelband-Bonhöffer, Gesch. d. antiken Philos. [3]161, 163.

seine früheren Ansichten hinausgehen; neue Fragen werden behandelt, und weil damit die Ideenlehre sich von einem anderen Hintergrunde abhebt, macht sie einen fremderen Eindruck. Die Problemlage in der philosophischen Diskussion hatte sich geändert, und dies war hauptsächlich auf Platos eigene Wirksamkeit, auf den Erfolg seiner Schriften zurückzuführen. Spät lernte, als Greis, sogar Antisthenes noch von ihm (Soph. 251 b, c): Die Ideen hatten sich Freunde erworben und hatten auch auf die Lehren der Gegner ihren Einflufs nicht verfehlt. Aber man hatte Plato nicht verstanden, alles zu grob aufgefafst; er mufs sich gegen die Benutzung seiner eigenen Gedanken ebenso wehren, wie früher gegen die Sophisten. Charakteristisch ist es, dafs er die neu entstandenen Auffassungen auf den Geist der eleatischen Philosophie, auf das unbewegliche Sein des Parmenides zurückführt. Dieses wird ausführlich erörtert, und eben diese Untersuchung, diese Kritik des Eleatismus, ist etwas Neues, was vom Theätet ab sofort auffällt. Es kommt hier wenig darauf an, die Vertreter der bekämpften Richtungen festzustellen. Immerhin hat Plato zwei verschiedene Ansichten deutlich genug auseinandergehalten: Die eine war nach dem Urteil der Interpreten die des Antisthenes; sie war die radikalere; denn sie machte jede Aussage unmöglich, da nach ihr die Begriffe soweit voneinander und von den Dingen unterschieden waren, dafs man ihnen lediglich ihren eigenen Namen beilegen dürfe (Soph. 251 b, c; 252 c; vgl. Aristoteles Met. 129, 1024 b 31 f.; Theät. 201 e f.), sonst aber weder das „Sein" noch irgend etwas anderes. Die andere hatten die „Freunde der Ideen" (Soph. 248 a 4) aufgestellt, und ihre Darstellung bewegt sich allerdings in den Ausdrücken, die Plato früher für seine Ideenlehre verwendet hatte, die er aber auch im Timäus (28 a 2) noch festhält: sie lehrten nämlich, ein wirkliches Sein käme nur den unsichtbaren, ewig gleichbleibenden Ideen zu, während sie sich um die stets werdende Körperwelt wenig kümmerten (Soph. 246 b c; 248 a 10 ff.; 252 a, b). Schwerlich aber hat Plato hiermit seine eigenen Dialoge, Staat und Phädrus, zu treffen gemeint; sonst könnte er nicht kurz darauf (Soph. 253 b) allen jenen Philosophen gegenüber so nachdrücklich auf die Wissenschaft der Dialektik verweisen, die für alle ihre Irrtümer das Heilmittel darstelle: dieselbe Dialektik, die doch

gerade in jenen Dialogen den höchsten Platz einnehmen sollte. Nein, hier eben hatten jene Ideenfreunde die Ausführungen Platos nicht ganz verstanden, und hier konnte also, ganz auf dem Boden der alten Lehre, die Kritik einsetzen. Welchen Rückschlag diese auf die von uns behandelten Fragen ausgeübt hat, das gilt es nunmehr festzustellen.

Von den Schriften, die in dieser Zeit erschienen sind, beschäftigt sich die erste, der Theätet, nur mit Antisthenes. Im ersten Teile (bis 187 a) wird gezeigt, dafs dessen Polemik gegen die Sophisten nicht genüge, diese aus dem Felde zu schlagen, und bei der Gelegenheit finden wir eine letzte, sehr scharfe und vertiefte Widerlegung des Sensualismus, wie sie nach Plato selber zu führen sei. Insofern zeitigt der Dialog einen positiven Ertrag, der hauptsächlich S. 184—187 steht. Dann aber werden die positiven Aufstellungen des Antisthenes behandelt und die in ihnen steckenden Widersprüche aufgedeckt. Ihre Lösung jedoch konnte Plato noch nicht geben, weil er, wie er ausdrücklich sagt (183 e f.), die Lehre des Parmenides in einer besonderen Schrift untersuchen will; auf diese sind aber, wie wir im Sophistes erfahren, Antisthenes' Irrtümer zurückzuführen, und so mufste der Theätet anscheinend resultatlos schliefsen.[1]) Der Parmenides war aber schon in Angriff genommen, als der Theätet erschien; auf die dortige Situation spielt Theät. 183 e 5 an, und auch die so verwickelte Einkleidung jenes Dialogs mufs dem Schriftsteller schon unbequem geworden sein, wie die Einleitung zum Theätet beweist. Der Sophistes gibt sich schon äufserlich als Fortsetzung des Theätet, und damit wollte Plato offenbar andeuten, dafs nunmehr die dort offen gelassenen Fragen ihre Erledigung finden sollten. In der Tat wird ja das Problem der *δόξα ψευδής* zu Ende geführt. Dieser Dialog gehört also ebenfalls mit dem Theätet zeitlich und sachlich aufs engste zusammen. Die übrigen Schriften (Politikus, Philebus, Timäus) reihen sich ohne Schwierigkeit an; am wichtigsten ist für uns der Timäus, da in ihm die Polemik fast ganz zurücktritt und einer zusammenhängenden Darstellung des platonischen Systems Platz macht.

[1]) Auf die Partie 201—210, die vor allen anderen eine Selbstkritik darstellen soll, kommen wir noch zurück (S. 44).

Wir wollen nun die Behandlung, die die verschiedenen Seiten des Abstraktionsproblems in dieser späteren Zeit finden, prüfen. Dabei wird sich zeigen, daſs die Grundlinien überall dieselben geblieben sind, daſs aber in den Erörterungen insofern eine Vertiefung eingetreten ist, als jetzt das Urteil schärfer als das eigentliche Feld des Denkens in den Vordergrund tritt; und diese Wandlung wird für jeden der aufgestellten Gesichtspunkte von Bedeutung.

2. Wahrnehmung und Urteil; *ἄπειρον* und *πέρας*.

18. Die Behauptung des Protagoras, es gebe keine Erkenntnisquelle auſser der Sinnlichkeit und alles Wissen erschöpfe sich mit der Wahrnehmung, finden wir mit den uns bekannten Gründen abgewiesen; einmal nämlich, so zeigt Plato, hebt sie alle objektive Wahrheit und damit sich selber auf (Theät. 170 e — 171 c), und zum andern macht sie alles Urteilen, alle Erkenntnis unmöglich, da kein Wort, das man anwendete, seinen identischen Sinn behielte (183 a—c). Und wieder wird, zum Beweise, daſs nicht alles durch die Wahrnehmung erklärt sei, auf die Mathematik hingewiesen. Diese zwingt, einen anderen Weg einzuschlagen (163 a 4—5), da es für Protagoras weder Beweis noch Notwendigkeit geben kann (162 e 4 — 5).[1] Ferner führt die Existenz der Sachkunde, die ein Wissen um die Zukunft darstellt, auf denselben Weg (178 b — 179 b).[2] Endlich wird ausdrücklich zugegeben, daſs Protagoras im Gebiete des rein Sinnlichen durchaus Recht behält (171 e 1—3).[3] Aber nun wird der Hauptnachdruck nicht auf die Verschiedenheit der Gegenstände, der sinnlich erfaſsbaren und der von der Mathematik geforderten, gelegt, sondern auf die der Vorgänge, durch die sie uns zugänglich werden. Die sinnliche Wahrnehmung auf der einen Seite ist ein Ergebnis, zu dessen Zu-

---

[1]) *ἀπόδειξιν δὲ καὶ ἀνάγκην οὐδ' ἡντινοῦν λέγετε, ἀλλὰ τῷ εἰκότι χρῆσθε ᾧ εἰ ἐθέλοι Θεόδωρος ἢ ἄλλος τις τῶν γεωμετρῶν χρώμενος γεωμετρεῖν, ἄξιος οὐδ' ἂν ἑνὸς μόνου ἂν εἴη.*

[2]) *αἱ νομοθεσίαι καὶ τὸ ὠφέλιμον περὶ τὸ μέλλον ἐστίν* 179 a 5.

[3]) *ἡμεῖς ὑπεγράψαμεν βοηθοῦντες Πρωταγόρᾳ, ὡς τὰ μὲν πολλὰ ᾗ δοκεῖ, ταύτῃ καὶ ἔστιν ἑκάστῳ, θερμά, ξηρά, γλυκέα, πάντα ὅσα τοῦ τύπου τούτου· εἰ δέ που ....*

standekommen sowohl Subjekt wie Objekt mitwirken; von beiden also ist es abhängig (156 c—157 c; 182 a f.), und somit ist alles Wahrgenommene relativ. Diese Theorie der Wahrnehmung wird überzeugungsvoll entwickelt, ja sogar bei der Widerlegung des Sensualismus vorausgesetzt (182 a f.). Immer wieder wird jedoch eingeschärft, dafs durch das Zusammenwirken von gesehenem Gegenstand und sehendem Auge nicht die *λευκότης* z. B. entspringe (also kein Begriff), sondern immer nur ein bestimmter individueller Fall des Weifsen (156 d 3 ff.,[1]) besonders 182 a 6 f.), eine *γιγνομένη καὶ φερομένη λευκότης* (159 e). Wenn man das festhält, kann Plato für das also abgesonderte rein Sinnliche die These des Protagoras zugeben. Nur darf die *λευκότης* selber nicht in den Strudel des Werdens hineingezogen werden, da die Möglichkeit des Aussagens (*προσαγορεύειν*) an deren steter Identität hängt (182 d). Auf der anderen Seite wird nicht, wie früher, sogleich auf den Begriff, die Idee losgesteuert, als den Retter in der Not, der den Schlüssel zu objektiver Wahrheit abgebe, sondern auf die innerseelische Funktion, die zu der sinnlichen hinzukommen müsse, nämlich das Urteilen (184—187).[2]) Zu den durch die Sinnesorgane vermittelten Empfindungen tut die Seele etwas aus sich heraus hinzu: sie urteilt (*δοξάζεται* 187 a 7—8) und bringt in dieser Tätigkeit die Begriffe des Seins, des Nichtseins, der Indentität, der Verschiedenheit, der Zahl usw. an die Empfindungskomplexe heran. Diese eigene Arbeit, die ohne irgend welches Organ vor sich geht, wird charakterisiert als *τὰ κοινὰ περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν* (185 d, e), als *συμβάλλουσα πρὸς ἄλληλα κρίνειν πειρᾶσθαι* (186 b 7). Damit ist aber die Abstraktionstätigkeit deutlich genug bezeichnet. Während bei

---

[1]) *τὸ δὲ συγγεννῆσαν τὸ χρῶμα λευκότητος περιεπλήσθη καὶ ἐγένετο οὐ λευκότης αὖ ἀλλὰ λευκόν, εἴτε ξύλον εἴτε λίθος εἴτε ὁτῳοῦν συνέβη χρῆμα χρωσθῆναι τῷ τοιούτῳ χρώματι* (e 4 f.).

[2]) Ich werde im folgenden die Ansicht entwickeln, dafs das Problem des Urteils vom Theätet an Plato vor allem beschäftigt habe. Den wesentlichsten Beweis dafür sehe ich darin, dafs unter dieser Voraussetzung sich alle Differenzen gegenüber der früheren Darstellung der Ideenlehre leicht begreifen lassen: dies werde ich also zu zeigen haben (vgl. die Rekapitulation). Zur vorläufigen Orientierung diene Anhang I. — Wieviel ich übrigens für die Interpretation dieser Dialoge dem genannten Buche von Paul Natorp verdanke, liegt auf der Hand.

den Empfindungen von Wahrheit (und natürlich auch Falschheit) nicht geredet werden kann,[1]) steckt in diesem *συλλογισμῷ* alles Wissen, da dies mit dem „Sein“, welches jene Beurteilung ausspricht, zusammenhängt (186 e 4—7). Dafs auch alle anderen Begriffe, z. B. die *λευκότης*, die, wie früher gezeigt wurde, nicht durchs Auge geschaut wird, unter Mitwirkung dieser Urteilsbegriffe zustande kommen, das wird im Theätet nicht ausdrücklich gesagt, da die polemische Absicht des Dialogs dies nicht verlangte. Klar ausgesprochen jedoch ist dieser Gedanke im Parmenides. In diesem Dialoge werden zum ersten Male die durch die Empfindung vermittelten Gegenstände als *ἄπειρον* bezeichnet, die begriffliche Bestimmtheit demgegenüber als *πέρας*; in diesem Sinne sollen sich *ἕν* und *ἄλλα* gegenüberstehen, wobei das letzte auch wohl *τὸ ἕτερον* genannt wird (164 b 8). Der Urteilszusammenhang tritt als *μετέχειν* auf, wie er ja schon im Phädon bezeichnet wurde. Es wird nun gezeigt, dafs ein solcher stattfinden kann sowohl zwischen den Begriffen (142 e — 155 e), als auch zwischen Begriff und Sinnlichem (157 b — 159 b), wobei das *πέρας* die *ἀπειρία* verdrängt (158 d 3). In diesen Fällen findet die Urteilsfunktion in eigentlichem und strengem Sinne statt: sie braucht ja, wie wir sahen, ein eindeutig bestimmtes Prädikat, ohne welches sie unmöglich wird (Theätet 183 a — c), und das ist in den genannten Fällen der Begriff. Aber auch ein urteils ähnlicher Zusammenhang im rein Sinnlichen ist möglich, nur dafs dann die Urteilsbegriffe Sein, Nichtsein, Identität, Zahl usw. nicht in eigentlichem Sinne angewendet, sondern gewissermafsen nur nachgeahmt werden (164 b — 165 d). Sieht man nämlich von allem Begrifflichen ab, so bleiben nur Empfindungskomplexe (*ὄγκοι* „Haufen“) — eben das *ἄπειρον* — übrig. Trifft man zwischen solchen eine urteilsmäfsige Bestimmung, so mufs sie sich bei näherem Zusehen stets als ungenau herausstellen. Daher kann man nur sagen: sie „erschienen“ als Einheit, als identisch, als Vielheit usw. Auch Werden und Bewegung ist eine Bestimmtheit, die ihnen zuzukommen nur scheint (165 d 6—7). Diese *φαντασία*, dies

---

[1]) 186 d: *ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ· οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα μὲν ὡς ἔοικε δυνατὸν ἅψασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον.*

„φαίνεται“ wird geradezu als eine Mischung von Empfindung und Urteil bezeichnet (Soph. 264 b 1—2).[1])

Hier haben wir nun wieder den alten Gegensatz: auf der einen Seite das πέρας, volle begriffliche Bestimmtheit, auf der Seite der Wahrnehmung dagegen alle Unbestimmtheit. Dafs nämlich mit dem ἕν des Parmenides die Idee gemeint sei, daran kann man nicht zweifeln, wenn man nur nicht πολλά und τἄλλα verwechselt: πολλά ist selbstverständlich auch auf die Seite des Begrifflichen zu setzen, während τἄλλα gleich ἀπειρία ist. Man vergleiche aufserdem S. 129; dort wird als Beispiel für das εἶδος aufgeführt: ὅμοιον und ἀνόμοιον, ferner bald darauf ἕν und πολλά. An diesen allen nimmt das „Andere“ teil. Auch im Philebus (15 a, b) werden die Ausdrücke ἕν und εἶδος als gleichbedeutend gebraucht, während sinnlich Individuelles als γιγνόμενα und ἄπειρα auftritt (15 b 5). Plato selbst warnt vor einer Verwechselung von πολλά und ἄπειρα nachdrücklich als einer der wichtigsten Quellen alles Irrtums (Phil. 17 a). Der Gegensatz von Abstraktem und Individuellem, der im Philebus durch die Termini ἄπειρον und πέρας bezeichnet wird, tritt dann im Timäus, aber auch schon im letzten Teile des Philebus, wieder in den alten Ausdrücken auf — nur die Bezeichnung τἄλλα oder θάτερον ist geblieben (z. B. Tim. 35 a 5, b 3). Der Zusammenhang zwischen beiden, der im Parmenides 157 b bis 159 b behandelt war, wird im Philebus und Timäus als μεῖξις bezeichnet. Wir werden über seine Natur noch zu handeln haben. Plato hatte ihn niemals geleugnet, denn das μετέχειν des Phädon setzte ihn ebenfalls schon voraus. Aber eine falsche Auffassung der Ideenlehre hatte ihn wieder in Frage gestellt, und daher geht Plato jetzt mehr als früher auf ihn ein. In der logischen Charakterisierung der beiden Gegensätze hat sich nichts geändert; auch hat das Begriffliche sein Übergewicht durchaus behalten. Wie selbstverständlich sind die Ausdrücke πέρας — ἄπειρον von seiner Seite aus gewählt.

3. Weiterbildung der Lehre von der Dialektik.

19. Fragen wir wieder nach den Mitteln und Wegen, die dem Geiste zu Gebote stehen, um die Begriffe zu erfassen, so

[1]) „φαίνεται“ δὲ, ὃ λέγομεν, σύμμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξης.

fällt auch hier die Antwort zunächst nicht anders aus, als früher. Es ist die *διαλεκτική*. Die beiden verschiedenen Wege der Begriffsbestimmung, Definition und Einteilung werden in grofser Reinheit beschritten und untersucht. Beispiele des Zusammennehmens vieler Gegenstände unter einen Begriff liefert der Theätet (147 d—148 b) oder Philebus (27 f., bes. 24 e 7 f.), Beispiele der anderen Methode die „Einteilungen“ des Sophistes und Politikus. Einen Augenblick könnte man vielleicht daran zweifeln, dafs die Kunst des Definierens wirklich ihre alte überragende Stellung noch innehabe. Diese sollte, da allein sie befähigte, von allem Rechenschaft abzulegen, die *ἐπιστήμη* begründen, die dann auch wohl als *ὀρθὴ δόξα μετὰ λόγου* charakterisiert ward. Und eben diese Bestimmung der *ἐπιστήμη* wird im Theätet angegriffen, ohne dafs sie scheinbar das Feld behaupten könnte. Ich würde dies gar nicht erwähnen, wenn man nicht wirklich geglaubt hätte, in jener Partie des Theätet (201—210) eine Selbstkritik Platos vor sich zu haben. Aber wenn irgendwo, so ist es doch in diesem Falle deutlich, dafs er eine fremde Lehre bekämpft, die nur seiner inzwischen berühmt gewordenen Terminologie sich bediente. Ein dreifacher Sinn soll nämlich mit jenem *μετὰ λόγου* sich verbinden können: 1. die Fassung der Gedanken in Worte (206 d), 2. die Aufzählung der Teile eines Dinges (206 e), 3. die Angabe des Unterschiedes von den anderen Dingen (208 c 5). Alle drei Bedeutungen sind unplatonisch; namentlich die letzte Forderung würde ja nicht zum Allgemeinbegriff führen, sondern zum undefinierbaren Individuum, wie auch klar gesagt wird (209 b, c). Dagegen wird bei Bekämpfung der mittleren Auffassung auf die richtige echtplatonische Bedeutung des *μετὰ λόγου* ausdrücklich hingewiesen: nämlich die Aufzählung der Merkmale des Begriffes, nicht der Teile des Dinges (207 a 5—7)[1]. Diese Auslegung wird natürlich nicht bekämpft; denn mit einer solchen Lehre hätte sich Antisthenes vollkommen auf Platonischen Boden gestellt; überhaupt brauchte darauf nicht eingegangen werden, da es sich im Theätet lediglich um eine Analyse der Ansichten des Antisthenes handelt.

---

[1]) *ἃ ἐγὼ οὐκ ἂν δυναίμην εἰπεῖν οἶμαι δὲ οὐδὲ σύ · ἀλλ' ἀγαπῷμεν ἂν ἐρωτηθέντες ὅτι ἐστὶν ἅμαξα, εἰ ἔχοιμεν εἰπεῖν τροχοί, ὑπερτερία, ἄντυγες, ζυγόν.*

Bedeutend schwieriger ist die Auseinandersetzung mit den Ideenfreunden. So nahe sie aber, namentlich in der Terminologie, der platonischen Lehre gekommen sein mochten: ein Unterschied trennte sie von jener doch deutlich genug, und das war die Lehre von der Dialektik. So mufs Plato das Verhältnis aufgefafst haben; denn sonst könnte er nicht als Ausweg aus allen Schwierigkeiten, welche der Lehre jener Philosophen entgegenstehen, schliefslich die Dialektik preisen, die hier genau so charakterisiert wird wie im Phädrus (Soph. 253 d), als ein *διαιρεῖσθαι κατὰ γένη* und wiederum *μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν διατεταμένην διαισθάνεσθαι.* Dasselbe Spiel wiederholt sich im Parmenides; gegen eine Ideenlehre, die von jener Dialektik nichts weifs, werden schwerwiegende Angriffe gerichtet, die sich als durchaus siegreich herausstellen, und zum Schlufs wird wieder auf die Dialektik hingewiesen, die es nicht zulasse, jene Ideen ganz und gar abzuweisen (135 b—d). Das soll doch heifsen, dafs der Sinn der echten Ideenlehre durch die Dialektik bestimmt werden müsse, und so hätten wir wieder den Unterschied der beiden verwandten Lehren. Zugleich aber sehen wir, wie sehr der Gegner, gegen den Plato streitet, sein Antlitz geändert hat; denn wenn auch Antisthenes, wie sich zeigte, von der wahren Definition nichts wufste, so konnten doch jene Ideenfreunde dieser Methode, also der einen Seite wenigstens, der Dialektik kaum entraten, um zu den Ideen zu gelangen. So ist es ganz natürlich, dafs Plato nunmehr den Hauptnachdruck auf deren andere Seite legte und von nun ab, während früher das Aufsuchen der *μία ἰδέα* die Hauptrolle spielte, diese vielmehr der *διαίρεσις* zuweist: das konnte er mit um so gröfserem Rechte, als diese ja auch früher schon jenen Zusammenhang der Ideen untereinander zum Ausdruck bringen sollte, den die neuen Ideenfreunde leugneten. Ja, so weit geht Plato, dafs er die Leute, die nur das Zusammenfassen in Allgemeinbegriffe verstehen und üben, mit demselben Ausdrucke abweist, mit dem er früher diejenigen abgetan hatte, die aller Dialektik bar waren: er bezeichnet nämlich ihr Verfahren als ein *ἐριστικῶς ποιεῖσθαι τοὺς λόγους,* und nur eine Verbindung beider Methoden als *διαλεκτικῶς ποιεῖσθαι τοὺς λόγους* (Phil. 17 a 4).

20. In einer Hinsicht jedoch erscheint die Dialektik in einem völlig neuen Lichte: sie soll jetzt auch die „Sachkunde“

von der richtigen Mischung der Ideen selber sein (Soph. 253 b—d).[1] Wie reimt sich das mit den bisher betrachteten Bestimmungen? Nur eine Folge davon ist es, wenn es heifst, die Dialektik müsse auch die Begriffe aufsuchen, die diese Mischung und eventuell Trennung möglich machten (253 c 1—3).[2] Zum Verständnis dieses Gedankens müssen wir uns erinnern, dafs mit der Möglichkeit jener Mischung die Möglichkeit des Urteils stehen und fallen soll (Soph. 259 e 4—6)[3]: Dieses besteht ja in einer Mischung der Ideen, und für deren Richtigkeit oder Falschheit soll also die Dialektik den Prüfstein abgeben. Und wieder ist hier vorzugsweise an die Methode des Einteilens zu denken. Weifs ich z. B., dafs alles Seiende einzuteilen ist in Bewegtes und Stillstehendes, so ist das Seiende mit Bewegung und Ruhe mischbar, Bewegung jedoch mit Ruhe nicht. Vorausgesetzt ist dabei, dafs das Prädikat zum Subjekt im Verhältnis von Gattung und Art stehe, welches eben durch das Einteilen gefunden wird. Und die Begriffe, welche Mischung wie Trennung ermöglichen, damit sind darnach jene Urteilsbegriffe gemeint, die vom Theätet an so hervortreten: Sein, Nichtsein, Identität, Verschiedenheit, Zahl usw. Es sind die Arten auszusagen, die Weisen, in denen die Seele spricht, d. h. denkt. Deshalb heifst es völlig korrekt an einer schon im Altertum angezweifelten und korrigierten Stelle des Timäus (37 a 6): *λέγει* (scil. *ἡ ψυχή*) *κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς ὅτῳ τ' ἄν τι ταὐτὸν ᾖ καὶ ὅτου ἂν ἕτερον, πρὸς ὅτι τε μάλιστα καὶ ὅπῃ καὶ ὅπως καὶ ὁπότε συμβαίνει . . ἕκαστα εἶναι καὶ πάσχειν.* Diese Begriffe wurden später von Aristoteles unter dem Namen *κατηγορίαι* übernommen.[4] Vielleicht stammt aber auch der Name schon von

---

[1]) *Ἐπειδὴ καὶ τὰ γένη πρὸς ἄλληλα κατὰ ταὐτὰ μείξεως ἔχειν ὡμολογήκαμεν, ἆρ' οὐ μετ' ἐπιστήμης τινὸς ἀναγκαῖον διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι τὸν ὀρθῶς μέλλοντα δείξειν ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται;* .

[2]) *καὶ δὴ καὶ διὰ πάντων εἰ συνέχοντ' ἄττα αὔτ' ἐστι, ὥστε συμμείγνυσθαι δυνατὰ εἶναι, καὶ πάλιν ἐν ταῖς διαιρέσεσιν, εἰ δι' ὅλων ἕτερα τῆς διαιρέσεως αἴτια; — πῶς γὰρ οὐκ ἐπιστήμης δεῖ, καὶ σχεδόν γε ἴσως τῆς μεγίστης; —* (11): *τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι . . . .*

[3]) *τελειωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων· διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.*

[4]) vgl. A. Gercke, Arch. f. Gesch. d. Philos. IV, 424 f.

Plato, wie man aus jenem λέγει schliefsen kann. Es ist somit klar, dafs die neuen Seiten, die der Dialektik abgewonnen werden, ihre Charakteristik als Wissenschaft von der rechten Mischung der Ideen und ihre Aufgabe, die Urteilsbegriffe, die Vokale gleichsam des Denkens[1]), zu finden, miteinander und mit der Hervorhebung des διαιρεῖσθαι κατὰ γένη eng zusammenhängen. Sie beruhen auf einer schärferen Fassung des Urteils als desjenigen, was zur rein sinnlichen Wahrnehmung hinzukommt, als der eigentlichen Funktion des Denkens; eben dies ist ja das Neue, was die zweite Periode der platonischen Entwicklung bringt. Es ist eine Weiterentwicklung im alten Sinne unter dem Eindruck einer neuen gegnerischen Philosophie, die seine Gedanken so gewendet hatte, dafs die Möglichkeit des Urteils doch wieder gefährdet wurde.

21. Im übrigen behält die Dialektik durchaus ihre oberste Stellung als die höchste ἐπιστήμη (Soph. 253 c 4, 5); sie krönt den Bau der Wissenschaften (Phil. 57 e 6). Am nächsten stehen ihr ἀριθμητική, μετρητική, στατική (Phil. 55 e). Nur soweit ihre Methode reicht, soweit reicht wahre Wissenschaft; was übrig bleibt, ist das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung, der ἐμπειρία (55 e 6). Damit treten sich aber deutlich Deduktion und Induktion gegenüber. Die Dialektik als das Vermögen (δύναμις 57 e 7), Gattungen und Arten aufzufinden, ist zwar nicht selber Beweis, wie Aristoteles in seinen Analytiken öfter betont; aber sie ist doch die wesentliche Voraussetzung der Deduktion, da diese nur eine, wie immer modifizierte Beziehung herstellt zwischen dem, was von der Gattung gilt, zu dem, was von der Art gilt. Und wenn auch Plato dies Verhältnis von Dialektik und Deduktion nirgends klar herausschält, so ist er doch in dieser Zeit, da er auf die διαίρεσις ein so grofses Gewicht legt, einer Theorie des Beweises näher als früher. Praktisch wird ja das Einteilen im Sophistes und Politikus auffallend geübt, und zwar sollen für die Art die Eigenschaften der Gattung gefolgert werden; so soll der Sophist durch die Stellung unter den Begriffen, die Reihe, in die er hineingehört, diskreditiert werden. Wir müssen darauf noch etwas eingehen, weil Aristoteles mehrmals darauf zu sprechen

[1]) Dies schöne Bild braucht Plato selbst Soph. 253 a—c.

kommt; er bekämpft eine Lehre, die die Einteilung zum Beweise der Definition zu stempeln sich bemühe (An. pr. I cap. 31; Anal. post. II cap. 5). Die aus dem Politikus[1]) entnommenen Beispiele lassen keinen Zweifel, dafs er Plato meint. Demgegenüber müssen wir feststellen, dafs Plato überall beide Seiten der Dialektik, Definition und Einteilung, gleichwertig und selbständig nebeneinandersetzt. Nie wird davon gesprochen, dafs eine Definition überhaupt oder gar durch die Einteilung bewiesen werden solle; aber es wird gefordert, dafs die blofse Definition durch das Verfahren der Einteilung ergänzt und fruchtbar gemacht werde. Allerdings soll diese die Deduktion ermöglichen, und insofern stellt sie den Ersatz und die Vorbereitung dessen dar, was Aristoteles später in seinen Analytiken entwickelt hat. Beide Methoden haben gleich hohen logischen Wert, beide beschäftigen sich ja als Dialektik mit dem *ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντα* (Phil. 59 c 4). Man kann demnach nicht sagen, dafs nach Plato die deduktive Methode alles gelte; im Gegenteil: am Anfang steht die von ihr unabhängige Begriffsbestimmung, diese ist natürlich auch nichts Induktives: dagegen hätte Plato wohl den schärfsten Protest erhoben. Sie ist und bleibt vielmehr die dem Geiste eigentümliche Art zu schauen (nicht zu schliefsen). Wie die Seele mittelst der Sinne mit der realen Welt in Berührung kommt, so kommt sie es auch mit den Ideen durch die Definition (*ἐφάπτεται* Tim. 37 a 6); oder es heifst, sie „trifft" auf beides (*περιτύχωσιν* Tim. 44 a 2). Wieso dies möglich sei, das festzustellen ist Sache der psychologischen Untersuchung und berührt den logischen Charakter weder des einen noch des anderen.

4. Die metaphysischen Beziehungen zwischen Idee, Individuum und Erkenntnis.

22. Am stärksten mufste die schon mehrfach erwähnte Weiterbildung der Gedanken die erkenntnistheoretische Seite des Abstraktionsproblems treffen. Wir stellten schon am Ende des entsprechenden Abschnittes der ersten Periode fest, dafs

[1]) Gemeint ist S. 264 f., eine Stelle, auf die Aristoteles sehr häufig zurückkommt, namentlich auch Metaph. Z 12 und *περὶ ζῴων μορίων* A 2, 3.

in der Darlegung des Verhältnisses von Ding und Idee eine Lücke anzutreffen sei. Ausdrücklich wird darauf im Parmenides der Finger gelegt, ebenso Soph. 248 b, Phil. 14 c 7 f. Jener Zusammenhang mufs aber vor allen Dingen geklärt werden, und zwar meint Plato, sich zwischen die Spiritualisten, die nur das Reich der Ideen wollen gelten lassen, und die Sensualisten, die nur die wahrgenommene Welt kennen wollen, mitten innestellen zu müssen (Soph. 246 c 2). Beide Gegner nämlich werden der Eigentümlichkeit des Urteils nicht gerecht; den Fehler der Sophisten haben wir schon näher besprochen; aber auch ihre Gegner, die Ideenfreunde, können das Urteil nicht erklären, da sie die Ideen als vollständig für sich seiend, ohne die Möglichkeit, miteinander „vermischt“ zu werden, annehmen (Soph. 259 d 9 f.). Schon dadurch, dafs sie überhaupt von jemandem erkannt werden, verändern sich die Ideen und treten aus dem Zustande des vollkommen Absoluten heraus (Soph. 248 d 4 f.). Die Mischbarkeit ist daher die Bedingung für das Zustandekommen aller Erkenntnis (Soph. 260 b 1—2). Um diese Verhältnisse zum Ausdruck zu bringen, lehrt Plato, es gebe zwei Arten des Seins, das absolute und das auf etwas anderes bezogene (Soph. 255 c 12—13),[1]) nämlich dasjenige, was jene Ideenfreunde ihren Ideen beilegten, und das, welches im Urteil gemeint sei. Dies letzte bedeutet eigentlich nicht „sein“, sondern „teilhaben“: die Bewegung z. B. kann identisch sein, d. h. im Urteil mit dem Begriff der Identität verbunden werden; sie kann aber nicht Identität selber sein (Soph. 256 a 10 f.). Und ebenso sagt das Nichtsein nicht ein absolutes Fehlen von Sein aus — so etwas ist unmöglich, da die Aussage, die das feststellte, selber schon ein Sein herstellen würde —, sondern es soll nur ausdrücken, dafs zwei Dinge nicht im Urteil verbunden, sondern nur getrennt werden können: „Das ‚Sein‘ und das ‚Andere‘ laufen über alles und übereinander hin“ (Soph. 259 a 5), das heifst: alle Verbindung im Urteil setzt irgendwie eine Verschiedenheit voraus und alle Trennung ein Verbundensein.

Genau dieser selbe Unterschied von zwei Arten des Seins und auch des Nichtseins kommt zum Ausdruck in der ersten

---

[1]) Ἀλλ' οἶμαί σε συγχωρεῖν τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὑτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα ἀεὶ λέγεσθαι.

und zweiten bezw. fünften und sechsten *ὑπόθεσις* des Parmenides. Auch dort wird gezeigt, daſs, wenn das Sein ein absolutes sein soll, ein Urteilen, Erkennen, überhaupt Denken unmöglich gemacht werde, vielmehr völlig zerrinne und unfaſsbar werde (142 a, für das Nichtsein 164 a 7 f.), daſs aber alle Urteilsverhältnisse logisch möglich werden, sobald man das Sein als jenes bezogene, urteilsmäſsige auffaſst (155 d, vgl. 163 d. Hier beim Nichtsein ist der Beweis abgekürzt, nicht für alle Kategorien durchgeführt).[1])

Erkenntnistheoretisch sind diese Gedanken von allerhöchster Wichtigkeit; wie nämlich die Dinge der äuſseren Welt uns nicht selber gegenwärtig sind, sondern durch die Beschaffenheit des wahrnehmenden Sinnesorganes in ihrem Erscheinen mit beeinfluſst werden, genau so können auch die Begriffe, die Ideen, nicht als selbständige Dinge in die Seele hineingelangen, sondern sie werden bei der Auffassung abhängig von dem Organ des Denkens, dem Urteil, d. h. sie werden „vermischbar“ und müssen sich den Urteilsbegriffen anbequemen. Aber — und nun kommt das Entscheidende — wie Plato niemals die Existenz der in den Erscheinungen gar nicht rein wiedergegebenen Auſsenwelt geleugnet hat, so führte ihn die Einsicht, daſs die Begriffe für uns doch nur als Bestandteile des Urteils, also als Begriffsvorstellungen faſsbar sind, ebenfalls nicht zur Leugnung einer selbständigen Welt der Begriffe, die ganz so charakterisiert werden, wie früher (vgl. § .15). Ausdrücklich wird ja *τὰ αὐτὰ καθ' αὑτὰ ὄντα* als eine Art des Seins auch im Sophisten anerkannt (255 b 12). Unter diesen Voraussetzungen allein können wir auch den Timäus verstehen, auf den wir nun noch eingehen müssen.

Ehe der Demiurgos, der *νοῦς* (39 e 7), ans Werk geht, findet er fertig vor zwei Welten, die der *αἴσθησις* und die der *νόησις* (27 d 5 f.). Diese existieren also unabhängig von ihm; was er aus ihnen macht, erst das ist lediglich sein Werk. Nun stellt er eine Mischung her, aber diese kann demnach

---

[1]) Sehr schön kommt der Unterschied Parm. 158 zur Geltung (5 f.): *νῦν δὲ ἑνὶ μὲν εἶναι πλὴν αὐτῷ τῷ ἑνὶ ἀδύνατόν που. Μετέχειν δέ γε τοῦ ἑνὸς ἀνάγκη τῷ τε ὅλῳ καὶ τῷ μορίῳ. Οὐκοῦν ἕτερα ὄντα τοῦ ἑνὸς μεθέξει τὰ μετέχοντα αὐτοῦ; τὰ δὲ ἕτερα τοῦ ἑνὸς πολλά που ἂν εἴη.*

nicht wirklich so existieren, sondern bleibt sein Geschöpf; sie wird daher ohne weiteres später ignoriert, als wieder das selbständig vom *νοῦς* Existierende aufgezählt wird (49 a 1 *τρίτον δὲ τότε μὲν οὐ διειλόμεθα*). Da die Seele nun dieselben Bestandteile enthält, wie jene beiden Welten, so kann sie mit ihnen in Verbindung treten (37 a), offenbar nach dem uralten Grundsatze, dafs Gleiches nur von Gleichem erkannt werde (z. B. Aristoteles de anima 409 b 26 ff). Wie reagiert die Seele bei dieser „Berührung"? Sie spricht, sie sagt nach ganz bestimmten Formen Beziehungen aus sowohl zwischen Gegenständen beider Welten unter sich, als auch zwischen solchen der einen und solchen der anderen; solche Beziehungen oder Mischungen existieren also objektiv nicht; sie werden vielmehr erst in der Seele, also vom *νοῦς*, der ja immer etwas Innerseelisches ist (30 b 3), spontan hergestellt. Etwas ganz besonders Originelles ist dabei die Verknüpfung von *αἰσθητόν* und *νοητόν*, und deshalb wohl soll die Seele nicht einfach eine Mischung von ideellem und sinnlichem Stoffe sein, sondern gemischt sein aus Begrifflichem, Körperlichem und einer Mischung beider. Man darf aber nicht vergessen, dafs die Seele, wenn sie auf ein *ἀμέριστον* stöfst, dies auch in Beziehung setzen kann zu einem anderen *κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ ἔχον* und ebenso die *οὐσία σκεδαστής* zu einem anderen *γιγνόμενον*. Wenn jene Mischung dreimal *οὐσία* genannt wird (35 a 3, b 3, 37 a 3), so ist damit dasselbe gemeint, wie mit dem *ὄντα πρὸς ἄλλα* des Sophistes, der *γένεσις εἰς οὐσίαν* des Philebus, das „Sein" des Urteils, die Kopula. Hat ein Begriff zu diesem Urteil die Anregung gegeben, so entwickelt sich daraus *νοῦς* und *ἐπιστήμη* (37 c), alles Sinnliche kann höchstens zu *δόξαι ἀλεθεῖς* führen (37 b) — alles ganz wie im Staate. Nur kommt es jetzt deutlich zum Ausdruck, dafs die Verschiedenheit des begrifflichen und sinnlichen Seins n u r aus der Verschiedenheit der durch sie bewirkten Zustände in die Seele, der *ἐπιστήμη* und der *δόξα ἀλεθής*, bewiesen werden könne, erst durch diese überhaupt zu bemerken sei (Tim. 51 d 3 f.). Diese Beweisführung ist für Platos Meinung überaus lehrreich. Das Wissen unterscheidet sich von der Meinung dadurch, dafs es beweisbar und unumstöfslich ist, während jene auf Überredung beruht und daher sich umstimmen läfst. Daraus wird dann die Ver-

4*

schiedenheit auch ihrer Gegenstände abgeleitet und zum letzten Male ausführlich beschrieben (52 a).

Blicken wir von hier aus zurück auf den Philebus, so stofsen wir dort auf ganz ähnliche Festsetzungen. Es gibt zwei Arten von Gegenständen (53 d 3 f.). Das *αὐτὸ καθ' αὑτὸ* und das *γιγνόμενον ἐκείνου ἕνεκα*, oder in der Terminologie des ersten Teils: *πέρας* und *ἄπειρον*. Zwischen beiden kann eine Mischung hergestellt werden, und zwar besorgt das der *νοῦς* als Ursache (31 a 7), der sich wieder ausdrücklich stets innerhalb einer Seele befindet (30 c 9). Demnach werden nicht die beiden Welten direkt gemischt, sondern nur die Korrelate, die sie in der Seele erzeugen. Halten wir dies fest, so lösen sich auch die Angriffe, die im Parmenides gegen eine Ideenlehre gerichtet werden, die Begriffe und Dinge der Sinneswahrnehmung an sich betrachtet, ohne Rücksicht also darauf, dafs beides erst als Erkenntnis in die Seele eingehen mufs. Diese Unterscheidung bringt die Lösung der ganzen Aporien. Sucht man nämlich die „Mischung" als ein Verhältnis zwischen Dingen begreiflich zu machen, sei es unter dem Bilde des Tages und des Netzes, die sich über verschiedene Dinge ausbreiten können, oder dem des Teiles zum Ganzen, oder dem des Vorbildes zum Nachbilde, immer wird das Band, wenn man genauer zusieht, völlig unfafsbar. Der Einwand vom „dritten Menschen" setzt aufserdem voraus, dafs die Begriffe sogar Individuen seien.[1]) Besonders klar geht der Irrtum, den Plato bekämpft, hervor aus der Behandlung des von Sokrates vorgebrachten Gedankens: Die Idee sei immer nur etwas rein Gedankliches (*νόημα* 132 b 3 f). Auch hier wird sofort zu etwas hinter diesem steckenden Absoluten fortgegangen, und wie an einem solchen das „Andere" teilhaben könne, wie es in ihm enthalten sein könne, ohne dafs nun auch das Andere wirklich aus Gedanken bestehe, das mufs allerdings mystisch bleiben. Nein, nicht die Annahme **dieses** Seins, des absoluten, hat praktischen Wert für die Begründung der *ἐπιστήμη*, sondern nur desjenigen, wie es das Urteil enthält; „vermischbar" ist allein die begrifflich abstrakte **Vorstellung** mit der sinnlich individuellen, überhaupt nur eine

---

[1]) Diese Annahme macht Aristoteles, der diesen Einwand öfter gegen Plato benutzt, ausdrücklich. Wir haben sie oben S. 35 auch für die erste Periode zurückgewiesen.

Vorstellung mit einer anderen, und dies eben ist das Urteil. Weiter nach dem Sinne dieser Mischung zu fragen, hat keinen Sinn, da sind wir am Ende unserer eigenen Erkenntniskraft (die eben das Urteil bildet), so lesen wir im Philebus, wo ganz deutlich auf die Aporien des Parmenides noch einmal hingewiesen wird (15 a). Daſs wir diese Beziehungen setzen, ist ein unvergängliches *πάθος* der *λόγοι*; man muſs die Verknüpfung, die das Urteil bietet, eben als Tatsache hinnehmen (15 d 6 f.).

So wird die Lücke, die wir am Schlusse des 15. Abschnittes feststellten, also ausgefüllt. Wir erfahren, daſs jene Teilhabe, jene Beziehung zwischen Idee und Ding, nichts anderes sei, als die Urteilsbeziehung, die auch zwischen den Ideen selber angenommen werden müsse und dort genau dieselben Probleme biete. Mehr läſst sich jedoch nicht sagen, weil wir hier an den Grenzen unseres eigenen Denkens stehen.

23. Noch ein letzter Schritt verdient hier Erwähnung. Die Welt der Ideen war von jeher ausreichend charakterisiert. Während aber bisher die Körperwelt sich mit den dazu entgegengesetzten Prädikaten begnügen muſste, wird im Timäus versucht, das anzugeben, was nun eigentlich an aller sinnlich-individuellen Existenz das Eigentümliche sei. Und da findet Plato, es sei dies der Raum; die sinnlichen Gegenstände sind ein „Sprölsling“ aus diesem von der Idee oder nach dem Vorbilde der Idee. (Dies ist natürlich etwas ganz anderes, als früher die „Mischung“; denn hier wird ausdrücklich ein drittes vom *νοῦς* unabhängiges Prinzip eingeführt im Reiche der *ἀνάγκη* 47 e 3 f., 48 e f.) Daher heiſst es wohl auch, die Dinge der Sinnenwelt strebten danach, so zu seien, wie die Ideen. Was sie daran hindert, ist eben das Räumliche an ihnen, und dieses also ist der Definition unzugänglich. Natürlich soll damit der Wahrnehmung nichts von ihrer Ursprünglichkeit genommen werden: in ihr werden die Dinge bereits als jener Sprölsling erfaſst, und zudem ist der Raum selber ja gar nicht sinnlich faſsbar (52 b 2). Es muſste dies erwähnt werden, weil aus solcher Analyse der wahrgenommenen Welt auch auf die Ideen ein Licht fällt: sie tragen niemals jenes Räumliche an sich. Allerdings steckt in der Idee z. B. eines Würfels auch der Begriff der dreifachen Ausgedehntheit; aber das macht sie

nicht zum Individuum, nimmt ihr nicht ihre Eigenart als Abstraktum, sondern dazu mufs sie erst irgendwohin in diesem Himmelsraum verlegt werden, was ja wirklich mit Hilfe von begrifflichen Bestimmungen vollständig unmöglich ist. Dieser Unterschied des Begriffes der Ausdehnung von dem Raume unserer Sinnlichkeit liegt in der neueingeführten *χώρα* des zweiten Teiles und dem *ὅπῃ* des ersten als einer „Kategorie" (37 b 1). — Ähnlich steht es mit der Zeit. Im Parmenides bereits war ausgeführt, dafs ohne sie das Urteilen nicht möglich sei (155 e 4 f.); im Timäus wird sie in demselben Zusammenhange eingeführt, nämlich gleich nach der Beschreibung des Urteils (38 c 6). Sie gehört mit zu dem, was erst der *νοῦς* in der Welt- oder Einzelseele hervorbringt, also weder zu Begriffen noch zu sinnlichen Gegenständen an sich. Und nun der Unterschied: als reine Kategorie *ὁπότε* ist sie eine von den Urteils„beziehungen", die den Zusammenhang der Begriffe ermöglicht, welcher ja nie absolut sein kann und häufig demselben Subjekt kontradiktorisch entgegensetzte Prädikate zuweist — da ist also die Beziehung des *ὁπότε* unbedingt nötig; durch die Anwendung dagegen auf sinnliche Gegenstände wird aus dieser Kategorie der bestimmte *χρόνος*, der aber nur solange bestehen kann, als der Himmel, d. h. eine Weltseele besteht (38 b 6). Zeit ist also an eine irgendwie gesetzmäfsige Bewegung, an ein gesetzmäfsiges Werden gebunden, und daher gab es vor der Tätigkeit des Demiurgen noch keine Zeit, obwohl es ein (ungeordnetes) Werden gab. Die Begriffe sind jedenfalls ebenso frei von der Zeit, wie vom Raume. Nur wird die Zeit später im zweiten Teile nicht zu einem selbständigen Prinzip, das vor der Weltschöpfung vorhanden gewesen wäre und wie der Raum die sinnlich erfafsbare Welt konstituieren hülfe; sie spielt eine untergeordnetere Rolle als jener, nämlich eine rein subjektiv-psychologische.[1])

Mit diesen Gedanken, die die sinnlichen Dinge auf Raum und Idee hervorgegangen sein lassen, sind wir also in einen

---

[1]) Natürlich hat Plato bei dem Berichte über die Schöpfung der Weltseele die menschliche Seele vor Augen, deren Funktionen, besonders das Denken, er erklären wollte; das beweist der Ausdruck *μεῖξις*, der ja seit dem Sophistes ein Terminus für das Urteil ist; das beweist die Unterscheidung von *ἐπιστήμη* und *δόξα ἀληθή* (37 b c), die für die Weltseele keinen Sinn hat.

ganz neuen Zusammenhang eingetreten, in dem vom Urteil, von der Funktion der Seele oder des *νοῦς* als einem „Mischen“, übergegangen wird zu den rein objektiven Beziehungen zwischen Idee und Ding. Ist nun aber nicht damit doch eine nähere Angabe über das Verhältnis beider zueinander gemacht? In gewissem Sinne: ja! Nur darf man nicht jenes Teilhaben der Dinge an der Idee, wie es noch im Phädon hieſs, vergleichen; denn hier im Timäus nimmt ja nicht das Ding an der Idee teil, sondern der Raum nimmt jene auf. Ferner ist diese Zerlegung des sinnlichen Gegenstandes reine Theorie; erkennbar soll sie nicht sein, da in der Wahrnehmung lediglich das fertige, ganz neugeartete Produkt aus Idee und Raum gegeben ist, so daſs also zur Erklärung des Zusammenhanges von Ding und Begriff im Urteil nichts durch jene metaphysische Theorie beigetragen sein soll. Die Idee ist natürlich noch viel mehr unwahrnehmbar, als der Raum. Wenn man also behauptet hat, Plato wolle mit seinen drei Prinzipien *ὄν, χώρα, γένεσις* die logischen Verhältnisse des Urteils wiedergeben, so müssen wir das darauf zurückführen, daſs man den Unterschied der beiden Betrachtungsweisen im Timäus, die des *νοῦς* und die der *ἀνάγκη*, zu gering eingeschätzt hat.

Das Ergebnis dieser erkenntnistheoretischen Untersuchung ist also folgendes: Die allgemeinen Begriffe, die Ideen, sind ewig unabänderlich, von allem anderen unabhängig, vor allem unräumlich und unzeitlich; ihnen steht gegenüber die materielle Welt der Individuen, die durch das Gegenteil aller dieser Bestimmungen, besonders durch den Raum, definiert ist. Die Seele nun, die das eine durch die Definition, das andere durch die sinnliche Wahrnehmung erfaſst, oder vielmehr der *νοῦς* in ihr stellt Mischungen her zwischen den Gegenständen beider Welten, das heiſst, sie bildet Urteile, die bald den Charakter der *ἐπιστήμη*, bald den der *δόξα* haben, je nach den zugrundeliegenden Gegenständen. Wirkliche Wissenschaft gibt es somit nur für die abstrakten Begriffe. Alle Urteile treten als Aussagen auf, die in ganz bestimmten Arten möglich sind. Diese Kategorien gewinnen aber nur, wenn sie auf Begriffe, auf Ideen, angewendet werden, ihren eigentlichen Sinn, sonst hingegen nur angenäherte Bedeutung in gewissen „Nachahmungen“.

5. Psychologische Theorie über das Zustandekommen der Ideen.

24. Die psychologische Seite des Abstraktionsproblems fand, wie wir früher sahen, ihren Ausdruck in der Lehre von der Wiedererinnerung; sie sollte den beiden Erfahrungstatsachen Rechnung tragen, dafs einmal stets die Eindrücke der Sinne den Anstofs geben auch zum Erfassen der Begriffe, und ferner, dafs unser Denken sich niemals von der Begleitung der Sinnlichkeit völlig freimachen kann. In den modernen Darstellungen der platonischen Philosophie spielt diese Lehre eine viel zu wichtige Rolle, da sie eben in den meistgelesenen Dialogen Phädon und Phädrus vorgetragen wird. Doch bemerkten wir schon, dafs der Staat völlig ohne sie auskomme, und es hätte zu denken geben sollen, wenn nun auch in den späteren Dialogen vom Theätet an dieser Wiedererinnerung an eine vorzeitliche Ideenschau keine Erwähnung mehr getan wird. Einzig eine Stelle des Timäus könnte darauf anspielen: Gott zeigt der von ihm geschaffenen Seele die Natur des Alls (42 e 2) — eine reichlich unbestimmte Bemerkung, die im Fortgang der Gedanken keine Rolle weiter spielt. Was ist hier an die Stelle getreten?

Um diese Frage beantworten zu können, haben wir allerdings nur einige Gedanken des Philebus und Timäus zur Verfügung. Steckt bereits, wenn auch unwahrnehmbar, im Sinnendinge die Idee, so bleibt immerhin die Möglichkeit, dafs man von ihm auf den Begriff geführt werde, wenn es ihn auch nicht darbietet. Der Weg von der Wahrnehmung bis zur Erfassung des Begriffs könnte durch eine psychologische Theorie irgendwie ergänzt werden. Und in der Tat war es Platos Meinung, dafs die Methode der Dialektik, die die Idee setzt, nichts anderes sei als ein „Auffinden“ dessen, was in den Dingen an sich schon liege. Phil. 16 c 10: *δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν — εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν — ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν* ... Diese Stelle vergleiche man mit Phädr. 249 b 6, von der wir oben (§ 14) ausgingen, und man wird zugeben, dafs wir hier einen Ersatz für die Lehre von der Wiedererinnerung besitzen. Im Timäus wird der Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und Dialektik noch etwas weiter

ausgeführt (46 e 7 f.). Die Regelmäſsigkeit, die wir im besonderen an den Erscheinungen des Himmels beobachten, soll uns dazu führen, auch in unserer eigenen Seele solche Gesetzmäſsigkeit herzustellen, ihre „Umdrehungen“ in Ordnung zu bringen. (47 b 5 f.): Denn dies ist ja zur Erfassung der Wahrheit notwendig, daſs die „Kreise der Seele richtig laufen“ (37 b 6, c 1). Von Bedeutung sind dabei nicht sowohl die Gegenstände sinnlicher Wahrnehmung selbst, sondern vielmehr der Umstand, daſs sie eine so groſse Regelmäſsigkeit zur Schau tragen. Dadurch freilich, daſs sie in dieser Weise der Seele zu ihrer ursprünglichen Form, ihren Funktionen zur alten Reinheit verhelfen, machen sie sie indirekt auch fähig, die Ideen zu erfassen; sie geben sie nicht als Gegenstand, wohl aber weisen sie in ihrer Regelmäſsigkeit auf den Weg, sie zu erreichen. Ebendenselben Erfolg hat auch die stete Gesetzmäſsigkeit der akustischen Wahrnehmungen; auch da ist nicht die Wahrnehmung als solche, sondern nur die gleichsinnige Wiederholung das eigentlich Entscheidende.

Über diese Andeutungen jedoch kommt Plato nicht hinaus; man erkennt nur die Ansätze auch zu einer psychologischen Theorie der Abstraktion. Aristoteles ist in dieser Analyse bedeutend weiter gekommen. Aber das wenigstens kommt auch bei Plato zu voller Deutlichkeit, daſs der logisch-metaphysische Charakter der Idee nirgends durch jene angedeuteten psychologischen Zusammenhänge irgend etwas von seinem Wesen einbüſst. Die Ideen sind wohl abstrakt, aber nicht aus der Wahrnehmung abstrahiert, und daher behält die in den vorigen Abschnitten gefundene Natur der Abstrakta, der Ideen ihre volle Gültigkeit.

Rekapitulation.

25. Stellen wir auch jetzt wieder, ehe wir zu Aristoteles übergehen, die Resultate dieser zweiten Periode zusammen. Alles Neue, was uns in ihr entgegentrat, lieſs sich zuletzt darauf zurückführen, daſs das Urteil schärfer als die Funktion des Denkens gefaſst wurde. Daher stehen sich nicht mehr so sehr Ding und Idee, als vielmehr Wahrnehmen und Urteilen gegenüber. Die Dialektik wurde als Kunst des richtigen

Urteilens gefaſst; sie sollte die obersten Urteilsbegriffe aufsuchen, und da die Grundlage des Urteils das Verhältnis von Gattung und Art war, so trat ihre zweite Seite, die Methode des Einteilens, mehr in den Vordergrund. Metaphysisch hatte das die Wirkung, daſs das beziehende Sein als dasjenige hingestellt wurde, was allein im Denken erfaſst werden könne, ohne daſs jedoch damit von der überragenden Vorherrschaft der Ideen über die Sinnendinge etwas abgelassen wurde. Endlich soll psychologisch nicht mehr das Einzelding an die Idee erinnern, sondern die Funktion der Wahrnehmung soll die Funktion der Ideenauffassung helfen in Ordnung bringen.

III. Aristoteles.

26. Einen nicht geringen Teil seiner schriftstellerischen und philosophischen Gröſse verdankt Plato der Fähigkeit, dieselben Gedanken von den verschiedensten Seiten und Gesichtspunkten aus rein für sich durchdenken und durchempfinden zu können. Diese Eigenschaft setzt ihn in den Stand, Dialoge zu schreiben, die den Leser vollkommen im Unklaren darüber lassen, auf welche der streitenden Parteien der Schriftsteller selber trete; aber diese selbe Begabung ist auch später in der Komposition seiner groſsen Werke bei der Arbeit, denn diese zeigen in ihrer Gedankenführung fast alle einen stufenartigen Aufbau, so daſs ein neuer Gesichtspunkt gleichsam einen völlig neuen Akt des Gedankendramas bestimmt, ohne daſs die vorhergehenden Partien schon durch ihn beeinfluſst wären. Als schönes Beispiel konnten wir den Timäus schon besprechen, in dem nichts auf die spätere Erörterung über das Wirken der *ἀνάγκη* hinweist. Vollends weist ein so groſses Werk, wie der Staat, natürlich mehrere solche Akteinschnitte auf, deren Verkennung sogar zur Annahme von Widersprüchen und Zweifeln an der Einheitlichkeit des Dialoges geführt hat — ein Beweis dafür, wie sehr es Plato gelungen ist, die einzelnen Standpunkte der Gesprächsphasen auseinanderzuhalten. Ein Mann wie er war darum ganz besonders geeignet, die verschiedenen Richtungen des hellenischen Denkens in sich aufzunehmen und zu verarbeiten, und so muſste für die Darstellung bestimmter Gedanken seiner Philosophie die Heranziehung der entsprechenden Partien aus den Lehren des Sokrates und der Sophisten von groſser Bedeutung werden.

Ganz anders steht in dieser Beziehung Aristoteles vor uns, dem jene Fähigkeit und Beweglichkeit in der Wahl des Standpunktes völlig abgeht. Überall sehen wir ihn vielmehr feste Ansichten an die Untersuchung der Fragen, an die Kritik fremder Lehren heranbringen; und selbst in den Aporien, die er der Betrachtung vorauszuschicken pflegt, ist sein eigener Standpunkt nur schlecht verhüllt. Am lehrreichsten ist vielleicht das erste Buch der Metaphysik, seine sogenannte „Geschichte der Philosophie“: nichts ist es weniger als das; denn an den Anfang werden die aus der Physik bekannten vier Prinzipien gestellt, und dann werden die Vorgänger geprüft, ob sie auch nicht noch mehr Prinzipien als nötig erwiesen haben. Daſs eine solche Fragestellung das Verständnis wirklich historischer Entwicklung vernichten muſs, leuchtet wohl ein. Es gibt eine objektive Wahrheit, die über den Lehren jener Männer zu Gericht sitzt (Met. A 984 a f., b 8 f.; Phys. 188 b 29/30). So ist nirgends zu spüren, daſs Aristoteles etwa seine Lehre im Ringen um das Verständnis jener Gedanken gebildet habe, wie es bei Plato auch in seiner Darstellung zum Ausdruck kommt. So dankbar wir ihm daher für die mit absolutem Wahrheitssinn überlieferten Tatsachen sein müssen, so sehr werden wir in deren Beurteilung besonders da, wo sie in aristotelischer Terminologie auftritt, unsere Freiheit wahren müssen. Vor allem Plato, der noch so vernehmlich selbst zu uns spricht, werden wir nicht mit seinen Augen sehen wollen; es erübrigt sich für unsern Zweck, auf die von ihm gegen seinen Lehrer geführte Polemik einzugehen, soweit sie nicht für ihn selber wichtig wird. Dies ist freilich in hohem Maſse der Fall. Man muſs ja stets bedenken, daſs Aristoteles zwanzig Jahre als Mitglied der Akademie mit Plato in unmittelbarer Berührung stand, und diese Dezennien sind nicht nur der positiven Beziehungen wegen wichtig, die dadurch zwischen seiner und der platonischen Lehre bestehen (auch diese gehen viel weiter als man gemeinhin annimmt), sondern vor allem deswegen, weil Aristoteles seine metaphysischen Lehren sehr häufig im Gegensatze zu Gedanken Platos entwickelt.

Natürlich aber hat die bezeichnete Denkweise des Stagiriten auch ihr Groſses, und dies liegt vor allem in der weitgehenden Systematisierung und unerbittlichen Konsequenz, mit der er

seine Gedanken zu Ende denkt. Gerade in dieser Hinsicht aber halten wir es für unsere Pflicht, ihn gegen weitverbreitete Mifsverständnisse und harte Angriffe zu verteidigen. Wir wiesen darauf schon in der Einleitung hin. Hier ist ihm nämlich seine, weite Teile der Metaphysik einnehmende Polemik gegen Plato verhängnisvoll geworden; denn ebenso, wie er dadurch das Urteil der Nachwelt über seinen Lehrer beeinflufst hat, ebenso sind nun wieder die nicht immer richtigen Schlüsse, die man aus diesen negativen Ausführungen gezogen hat, für die Beurteilung seiner eigenen Gedanken mafsgebend geworden. Läfst man diese Polemik zunächst einmal beiseite, wird man der Schärfe der Konsequenz, mit der die Grundgedanken seiner Philosophie überall durchgeführt werden, sowie der Sicherheit, mit der dieser so überaus klare Kopf die einzelnen Probleme auf ihre Grundschwierigkeiten zurückführt, seine Bewunderung nicht versagen können.

1. Philologische Vorbemerkungen.

27. Selbstverständlich hat eine Rekonstruktion des aristotelischen Systems auszugehen von einer philologischen Interpretation der uns erhaltenen Texte; Fragen der Echtheit im ganzen und einzelnen, der zeitlichen Reihenfolge, vor allem der Komposition sind zu beantworten, wenn man wirklich sichere Zeugnisse für seine Darstellung gewinnen will. Wie weit wir aber noch entfernt sind, dieses billige Verlangen erfüllt zu haben, kann das in jüngster Zeit erschienene Buch von W. Jäger: Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles (1912), das so erfolgreich die Arbeit an einer der wichtigsten Schriften von neuem in Angriff genommen hat, beweisen. Einiges mufs auch hier notwendig vorausgeschickt werden.

Für unsere Fragen ist zunächst von gröfster Wichtigkeit die Stellung des Schriftchens über die Kategorien; dafs dieses unecht sei, und zwar von Anfang bis zu Ende, ist meines Erachtens längst nachgewiesen von A. Gercke (Arch. f. Gesch. d. Philos. IV, S. 436 ff.)[1]; ich sehe wenigstens nicht, wie man

[1]) Über die ältere Literatur über diese Frage vgl. Zeller [3]II, 2, S. 68, Anm. Er hat wohl Recht, wenn er Spengels und Prantls Gründe gegen

sich seinen Folgerungen entziehen wollte. Man bedenke auch noch, dafs ein Charakteristikum aristotelischer Gedankengänge, nämlich die Auseinandersetzung mit fremden, besonders platonischen Lehren, in diesem Schriftchen gänzlich fehlt; dies ist um so auffälliger, weil gerade hier in der Substanzenlehre ein Standpunkt eingenommen ist, der dem platonischen schroffer als irgendwo anders entgegentritt. Wenn nun aber auch die Kategorien nicht von Aristoteles geschrieben sind, so könnten sie uns doch immer noch, wie etwa in der Metaphysik Buch K, als Quelle für die aristotelische Philosophie gelten. Allein auch das geht nicht an. Zwar wenn wir die Ausführungen z. B. über das *πόσον* cap. 6 nehmen, so ist der Zusammenhang mit *Δ* 13 der Metaphysik ganz offenbar: 4 b 20—5 a 14 entspricht der Partie 1020 a 7—14. Dann folgt eine Erörterung über *θέσις* und *τάξις*; 5 a 37—b 10 entspricht wieder genau 1020 a 14—30. Schliefslich werden die Fragen nach dem *ἐναντίον* und dem *μᾶλλον καὶ ἧττον* für die Quantität gestellt; diese kehren aber bei jeder Kategorie wieder, und ihre Beantwortung scheint der durchgehende Zweck zu sein, den der Verfasser mit dem Schriftchen befolgt. Es zeigt sich mithin, dafs dieser irgendwie in dem, was er über das *πόσον* sagt, abhängt von Met. *Δ* 13. Genau so steht es beim *ποιόν*. Für die Lehre von der *οὐσία* jedoch würden wir nach einer derartigen aristotelischen Vorlage vergeblich suchen; im Gegenteil, es wird sich durch unsere nachfolgenden Untersuchungen herausstellen, dafs die dort vorgetragenen Gedanken sogar unaristotelisch sind und im Widerspruch stehen zu allen anderen Schriften, vornehmlich der Metaphysik. Vorläufig möchte ich nur auf einen Unterschied in der Terminologie aufmerksam machen. Der Ausdruck *τὰ συμβεβηκότα* kommt in der ganzen Schrift nur da vor, wo die Anlehnung an Met. *Δ* besonders eng ist, nämlich 5 a 39 vgl. *Δ* 13, 1020 a 15 und 7 a 27, 33, 36 vgl. *Δ* 15, 1021 b 8—10. In den Betrachtungen über die *οὐσία* aber, wo dieser Terminus doch am allernotwendigsten war, fehlt er vollständig, wird er

---

die Echtheit nicht gelten lassen will. In neuerer Zeit hat sich H. Maier (Die Syllogistik des Aristoteles II, 2, 1900, S. 200 ff.) für, E. Dupréel (Arch. für Gesch. d. Philos. XXII, S. 230 ff.) gegen die Echtheit der Schrift über die Kategorien eingesetzt. Meine Gründe sind von allen diesen unabhängig gefunden.

vielmehr überall ersetzt durch den Ausdruck *τὰ ἐν ὑποκειμένῳ ὄντα*, welcher bei Aristoteles sich nicht findet, hier jedoch 25mal vorkommt. Besonders deutlich wird es an den Stellen 2 b 35, 3 a 22, b 18, dafs Aristoteles dort den Ausdruck *συμβεβηκότα* gebraucht hätte. Überhaupt hat die Unterscheidung des *καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι* vom *ἐν ὑποκαιμένῳ εἶναι*, die in den Kategorien von grundlegender Bedeutung ist (freilich nur in den Kapiteln über die *οὐσία*; in den anderen kommt sie gar nicht vor), bei Aristoteles keine Parallele, vielmehr heifst es öfter ausdrücklich: *τὰ συμβεβηκότα καθ' ὑποκαιμένου τινὸς λέγεται* (Phys. A 3, 186 a 34; Met. *Γ* 4, 1007 a 35, Anal. post. 83 a 25 f.), eben das, was Kat. 1 a 27, 2 a 31, 3 a 15 entschieden bestritten wird.

Somit ist wohl der Schlufs berechtigt, der Verfasser der Kategorien habe in den Kapiteln 2—5 auch nicht eine aristotelische Vorlage benutzt, könne daher von uns nicht als Quelle für die Darstellung der Verhältnisse vom Allgemeinen zum Individuellen betrachtet werden. Der stärkste Grund freilich für diese Beurteilung der Kategorien liegt in eben diesen Lehren, die dort über jenes Verhältnis vorgetragen werden, die wir aber nunmehr übergehen können. Die Wichtigkeit dieses Ergebnisses wird man ermessen, wenn man bedenkt, dafs gerade diese Schrift am meisten gelesen und für die Philosophie des Aristoteles ausgenutzt worden ist; und wenn man jemanden fragt, weshalb er es für eine aristotelische Lehre halte, dafs Substanz im wahrsten Sinne nur das Einzelding sei, so wird er sich gewifs sogleich auf die Kategorien berufen, wegen weiterer Zeugnisse dagegen in Verlegenheit geraten. Wir werden einige andere Stellen, auf die man sich wohl berufen hat, noch prüfen müssen.

28. Unsere Hauptquelle bilden natürlich die in der Metaphysik vereinigten Schriften, und auch über diese müssen einige Bemerkungen vorausgeschickt werden. Ich habe dem oben genannten Buche von Jäger viel zu verdanken; und doch hat es mich in nicht unwesentlichen Punkten zum Widerspruche gereizt. Überzeugt bin ich, dafs für den ursprünglichen Plan das Buch B am wichtigsten ist, dafs aus diesem *Δ*, Z H *Θ*, *Λ* herausfallen. Ebenso scheinen wir *Θ* 10; Z 12, 17; H 6 M 9/10 und die kleineren Stücke als Nachträge erwiesen worden zu

sein. Dagegen urteile ich über den Zusammenhang und den Zweck der vollkommen einheitlichen Abhandlung Z H Θ etwas anders als Jäger. Sie wird zitiert I 2 1053 b 16 als *περὶ οὐσίας καὶ περὶ τοῦ ὄντος*. Das *ὂν* ist aber nach Θ 1, 1045 b 32: einerseits die Kategorien, andererseits *δύναμις-ἐντελέχεια,* und so bekommen wir zwei Hauptteile: 1. *τὸ ὂν* als Kategorie Z H; 2. *τὸ ὂν* als *δύναμις* und *ἐντελέχεια* Θ. Von den Kategorien wird gleich im Anfang die *οὐσία* herausgehoben Z 1; es folgen die Aporien Z 2, die verschiedenen Begriffe der *οὐσία* Z 3 und dann beginnt die Darstellung: nämlich a) *οὐσία* als *τί ἦν εἶναι* (*μορφή, εἶδος*) Z 4—16, davon 13—16 polemisch gegen Plato; b) *οὐσία* als *σύνολον* H 1—3; c) *οὐσία ὑλική* H 4—5. Auch die Nachträge Z 12, 17, H 6, Θ 10 stören diese Disposition nicht [1]): sie sind ungefähr an ihrer Stelle eingetragen und werden wirklich innerlich gefordert; nur müfste H 6 auf H 4 folgen, wo aber wohl kein Platz war. Dagegen haben in diesem ganzen Zusammenhange nichts zu suchen die Kapitel Z 7—9 [2]); die Gründe, die mich annehmen lassen, dafs sie ursprünglich nicht an ihrem jetzigen Platze gestanden haben, sind folgende:

a) Die genannten Kapitel haben eine ziemlich genaue Parallele in Λ 3—5; dieses Buch hat den Titel: *περὶ τῆς οὐσίας ἡ θεωρία* (nicht über das *ὄν* überhaupt!). Nun wird sowohl von Θ, das sich selbst als Fortsetzung von Z H erklärt 1045 b 32, als auch von H der Stoff von Z 7—9 zitiert. In H 1043 b 16 heifst es: *δέδεικται δὲ καὶ δεδήλωται ἐν ἄλλοις ὅτι τὸ εἶδος οὐδεὶς ποιεῖ οὐδὲ γεννᾷ, ἀλλὰ ποιεῖται τόδε, γίγνεται δὲ τὸ ἐκ τούτων*. Mithin kennt also H das Kapitel Z 8 nicht, zitiert vielmehr dafür Λ, ein „anderes“ Werk, wo dasselbe auseinandergesetzt ist: 1069 b 35 f. Das andere Mal lesen wir: *εἴρηται δ'ἐν τοῖς περὶ τῆς οὐσίας λόγοις ὅτι πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεται ἔκ τινός τι καὶ ὑπό τινος, καὶ τοῦτο τῷ εἴδει τὸ αὐτό* (1049 b 27 f.). Dies Zitat hat Jäger bewogen, einen loseren Zusammenhang zwischen Z H und Θ anzunehmen, was doch nach der angeführten Stelle 1045 b 32

[1]) E 2 Anfg. werden ebenfalls die Arten des *ὂν* genannt, darunter auch das *ὂν* als *ἀληθές*; darnach könnte also sehr wohl Θ 10 in einer Abhandlung über das *ὂν* von vornherein beabsichtigt gewesen sein.

[2]) Siehe Anhang 2.

recht unwahrscheinlich ist. Nein, auch hier bezieht sich Aristoteles auf *Λ*, nicht auf Z, das nach seinem Anfang auch nur *περὶ τοῦ ὄντος*, nicht *περὶ οὐσίας* hätte zitiert werden können. Ich halte Z 7—9 für eine Dublette der (wie allgemein zugegeben wird) sehr zerrissenen und skizzenhaften Kapitel *Λ* 3—5.

b) In den beiden Rekapitulationen Z 11, 1037 a 21 f., H 1, 1042 a 2 f. wird der Inhalt von Z 7—9 vollständig übergangen.

c) Während die Physik für manche Fragen auf Z H *Θ* als die *πρώτη φιλοσοφία* verweist, betrachtet sie den Stoff von Z 7—9 vielmehr als ihr eigenes Gebiet, und wir finden demnach in ihr oft eine genaue Parallele: über das Werden Met. 1033 a 5 f. || Physik 189 b 34 f.; über *φύσις* und *τέχνη* Z 7 || Phys. B 1; über *τύχη* und *αὐτόματον* Z 9 || Phys. B 5— 6.

Haben wir nun aber diese Kapitel 7—9 aus dem Buche Z ausgeschlossen, so kann keine Rede mehr davon sein, dafs in diesem Buche über die sinnlichen Substanzen nach Art mehr physikalischer Betrachtungsweise gehandelt werde, wie Jäger meint.[1]) Mit H geht der Philosoph freilich, und zwar ausdrücklich (1042 a 24), zu deren Besprechung über — natürlich, denn *σύνολον* und *ὕλη* lernen wir nur durch sinnliche Wahrnehmung kennen. Aber die Forderung, die an die *πρώτη φιλοσοφία* gestellt wird, nämlich das Seiende als solches zu betrachten (Met. *Γ* 1), bleibt durchaus beachtet; denn es werden nicht die sinnlichen Substanzen untersucht, sofern sie zur Sinnlichkeit oder zur bewegten Welt gehören, sondern nur in ihrem Verhältnis zur *οὐσία*, letzten Endes zum *εἶδος*. H 2—3[2]) legt für die individuellen Dinge der Aufsenwelt dar, dafs bei Benutzung materieller Bestimmungen wohl ein Analogon zur Definition gewonnen werden könne, dafs aber im strengen Sinne dieses Wortes als *οὐσία* nur das ohne Berücksichtigung der Materie aufgestellte *τί ἦν εἶναι* gelten könne. Auch weiterhin bleibt die Frage nach dem *ὁρισμός* im Vordergrunde; es ist klar, dafs solche Ausführungen nicht unter Gesichtspunkte der Physik fallen. Schliefslich ist dasselbe zu sagen von den

[1]) Siehe Anhang 3.

[2]) 1043 a 4 f.: *οὐσία μὲν οὖν οὐδὲν τούτων οὐδὲ συνδυαζόμενον, ὅμως δὲ τὸ ἀνάλογον ἐν ἑκάστῳ· καὶ ὡς ἐν ταῖς οὐσίαις τό τῆς ὕλης κατηγορούμενον αὐτὴ ἡ ἐνέργεια, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὁρισμοῖς μάλιστα.*

Kapiteln über die stoffliche Substanz; auch dort werden nur die allgemeinsten Bestimmungen, vornehmlich das Verhältnis zum *εἶδος*, erörtert. Wohl mufste die Veränderung erwähnt werden, allein sie wird nicht als solche weiter verfolgt, wie dies Z 7—9 der Fall ist. Gehen wir nun weiter zu *Θ* über, so haben wir es hier leichter, die wahre Absicht des Philosophen zu erkennen, da er selbst darüber spricht (Kap. 6 Anfg.), und einige Abschweifungen entschuldigt. Die Untersuchung wird bis zur Grenze der Physik geführt, aber diese Grenze wird immer von der Metaphysik aus angesehen, genau wie es in der Physik (B 2) auseinandergesetzt und durch das Beispiel von Seemann und Schiffbauer so schön erläutert wird. Wir besitzen also nach meiner Meinung in Met. Z H *Θ* eine einheitliche Abhandlung, die — freilich unabhängig von den anderen Büchern der Metaphysik — dem nachgeht, was Aristoteles sich unter den Aufgaben der *πρώτη φιλοσοφία* vorstellte, und unter diesem Gesichtspunkte wollen wir sie im folgenden benutzen.

29. Über das Verhältnis von Z 12 zu H 6 ist schon durch ihre Stellung innerhalb der verschiedenen Bücher entschieden. In Z 12 handelt es sich allein um die Einheit der Definition, in H 6 um die zwischen *εἶδος* und *ὕλη*, also ganz gemäfs dem Inhalte der Bücher Z und H. Auf diesen Unterschied wollte Aristoteles durch den gleichzeitig mit Z 12 eingefügten Zusatz 1037 a 17—20 aufmerksam machen; nur mufs man den Satz richtig lesen: *ἐπὶ δὲ τῶν ὁρισμῶν πᾶς μέρη τὰ ἐν τῷ λόγῳ καὶ διὰ τί εἷς λόγος ὁ ὁρισμός;* (Antwort sofort, nämlich Z 12) *δῆλον γὰρ ὅτι τὸ πρᾶγμα ἕν, τὸ δὲ πρᾶγμα τίνι ἓν μέρη γε ἔχον. σκεπτέον ὕστερον* (nämlich H 6).

Hier wollen wir gleich etwas richtigstellen, was auch für unsere nachfolgende Untersuchung von grofsem Werte ist. Jäger hat, glaube ich, Z 12, 1037 b 24 mifsverstanden; es heifst 1037 b 11: *διὰ τί ποτε ἕν ἐστιν, οὗ τὸν λόγον ὁρισμὸν εἶναι φαμέν.* Worauf bezieht sich der Relativsatz? Auf das *τί ἦν εἶναι.* Man vergleiche nämlich 1017 b 22 *τὸ τί ἦν εἶναι οὗ ὁ λόγος ὁρισμός;* 1030 a 6 *τὸ τί ἦν εἶναι ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμός;* 1042 a 17 *ἐπεὶ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐσία, τούτου δὲ λόγος ὁ ὁρισμός.* Hiernach mufs man nun auch die von Jäger angeführte Stelle 1037 b 24 auffassen: *ὁ γὰρ ὁρισμὸς λόγος τίς ἐστιν εἷς καὶ οὐσίας, ὥσθ' ἑνός τινος δεῖ αὐτὸν εἶναι λόγον.*

Auch hier kommt für οὐσία, wenn man namentlich die zuletzt angeführte Stelle vergleicht, nur das τί ἦν εἶναι in Betracht, nicht die Sache. Das Problem heifst also: wieso ist das τί ἦν εἶναι eine Einheit? Dagegen eine „Einheit der Definition auf Grund der metaphysischen Einheit der Sache“ ist ein Gedanke, der Aristoteles absolut fern liegt (Jäger S. 59).

30. Gerade im Anschlufs an Z 12 möchte ich noch einige Bemerkungen über die Analytika posteriora machen, die für unsere Untersuchungen ebenfalls eine wichtige Quelle bilden. Es mufs auffallen, dafs alle von Jäger in der Metaphysik als Nachträge erwiesenen Kapitel angeregt sind durch jene Schrift (ausgenommen vielleicht H 6, das doch H 3, 1044 a 2—6 schon deutlich gefordert wird). Z 12 sagt dies selber am Anfang. Aber auch später bleibt der Zusammenhang; 1037 b 27 wird als erste Art der Definition genannt: ὁ κατὰ τὰς διαιρέσεις ὁρισμός; verschiedene Arten der Definition kennen nun gerade An. post. II 10 und 13, 96 b 25; an diese mufs man also denken, wogegen eine „Definition durch ἐπαγωγή“ (wie Jäger vermutet, S. 59) kaum etwas Aristotelisches ist. Ferner bringt Z 17 Gedanken aus An. post.: mit dem Unterschiede des ὅτι und διὰ τί befafst sich II 2 und 8, 93 a 35 f., und vor allem tritt dort das Beispiel vom Donner auf (z. B. 93 a 22, b 8), das sich in der ganzen Metaphysik eben nur an dieser einen Stelle Z 17 findet. Und endlich setzt auch Θ 10, wo es sich um Wahrheit und Falschheit der ἀσύνθετοι οὐσίαι handelt, die Gedankengänge der An. post. voraus, die zu jenen unbeweisbaren ἄμεσα führen; dort finden wir denn auch eine ganz ähnliche Bemerkung (76 b 35 f.): den Begriff brauche man nur „aufzufassen“ (ξυνίεσθαι), wie man etwas durch Wahrnehmung erfasse; er sei kein Satz; genau so kann man nach Θ 10 die ἀσύνθετοι οὐσίαι nur entweder richtig erfassen (θιγεῖν) oder überhaupt nicht. Dafs aber die Erörterungen über Wahrheit und Falschheit nach Aristoteles wirklich auf die Lehren der Analytika aufgebaut werden müssen, beweist eine versprengte Notiz Γ 3, 1005 b 2—5.[1]) Ich kann mir diesen engen Zusammenhang der Nachträge mit den Analytika nur so erklären, dafs diese erst nach der Ab-

[1]) ὅσα δὲ ἐγχειροῦσι τῶν λεγόντων τινὲς περὶ τῆς ἀληθείας, ὃν τρόπον δεῖ ἀποδέχεσθαι, δι' ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν τοῦτο δρῶσιν.

fassung von Z H Θ ausgearbeitet worden sind. Wenn Aristoteles die dabei auftauchenden Probleme nicht gleich dort mitbehandelte, sondern als Nachträge in seine Vorlesungen über die *πρώτη φιλοσοφία* einfügte, so sehen wir daraus, wie sorgfältig er bestrebt war, den Stoff der einzelnen Wissenschaften richtig abzugrenzen. Diese Beobachtung paſst sehr gut zu den häufigen Überlegungen darüber, ob eine Frage zu diesem oder jenem Wissensgebiete gehöre. Für uns ist diese chronologische Stellung von besonderem Werte; denn wir werden annehmen müssen, daſs beide Schriften genauer miteinander ausgeglichen sind und haben ein um so gröſseres Recht, auch den viel behandelten und viel miſsverstandenen Schluſs von M 10, der ja ebenfalls ein Nachtrag ist, aus Gedanken der Analytika heraus zu interpretieren.

Damit wollen wir die philologischen Bemerkungen abschlieſsen. Einzelne Stellen werden, wenn die Untersuchung auf sie hinführt, besprochen werden.

2. Wahrnehmung und Wissenschaft.

31. Wir sahen oben, eine wie wichtige Rolle die Sophisten für die Entstehung der Lehre von den allgemeinen Begriffen spielten. Aristoteles weiſs davon nichts mehr; für ihn gehören sie kaum in die Geschichte der Philosophie; war doch die Entwicklung Platos bei seinem Eintritt in die Akademie, zu deren Zeit der Theätet schon erschienen war, nach dieser Richtung hin abgeschlossen. Aber natürlich war der Kampf Platós gegen die Sophisten in ganz Griechenland bekannt, sofern er nämlich literarisch zum Austrag gekommen war, namentlich durch den Gorgias und Phädrus, die auch Aristoteles gewiſs gelesen hatte. Weil er hier dem Plato Recht gab, trat er wohl in die Akademie ein. Einmal, bei der Begründung des Satzes vom Widerspruch, nimmt er Gelegenheit, den Protagoras zu bestreiten, und da nimmt er die Waffen, die die Akademie bereit hatte, und die besonders im Theätet geschärft waren: 1. alles Reden und Denken ist unmöglich, wenn man nicht mit einem Worte ein stetig Identisches meinen kann (1006 a 29—1007 a 20); 2. Sein und Substanz ist nach Protagoras unmöglich; 3. Seine Behauptung hebt sich selber auf

(1008 b 3 ff., 1012 b 13). Auch findet Aristoteles ganz wie Plato den Grund für die Irrtümer des Protagoras in der Natur der von ihm allein als Erkenntnisquelle angesehenen Wahrnehmung (1009 a 22; b 1 f.) und den damit zusammenhängenden Problemen, die die Tatsache des Werdens stellt. Man hat bisher nicht genügend Wahrnehmung und Denken getrennt (1009 b 12—39), und die Schuld an allem Verkehrten trägt die irrtümliche Annahme, dafs das Seiende sich mit dem Wahrgenommenen erschöpfe (1010 a 1 f). Alle diese Gedanken enthalten für uns nichts Neues: sie stammen von Plato und so wird er denn auch einmal zitiert (1010 b 12, gemeint ist Theät. 178 c, 171 e). Es kommt nicht oft vor, dafs Plato mit Anerkennung genannt wird, allein in diesem Punkte, der Widerlegung der Sophisten, glaubt Aristoteles offenbar, dafs die Arbeit von seinem Lehrer getan sei. Auffallen mufs es daher, dafs er ihn nicht öfter zitiert: es ist eben nicht seine Gewohnheit, stets zu sagen: dies habe ich da und da gelernt; wir müssen uns das merken, um von hier aus, wo doch die Gemeinsamkeit der Gedanken ganz offenbar ist, unsere Schlüsse auch für andere Teile seiner Lehre ziehen zu können.

Auch das positive Ergebnis aus solchen Betrachtungen ist bei beiden das gleiche: 1. Was das Wahrnehmbare betrifft, so haben die Sophisten eigentlich recht: es ist relativ; 2. eben deshalb ist man genötigt, noch eine andere Substanz anzunehmen (1009 a 37), und diese wird sich als die eigentlich wesentliche herausstellen. Wir müssen hier auf den ersten Punkt besonders deshalb eingehen, weil nach Aristoteles ausdrücklich die Wahrnehmung, und zwar sie allein, das Einzelne, das Individuelle erfassen soll (1036 a 2—6; 1039 b 28; de anima 417 b 22; An. post. 81 b 6, 87 b 31; Bonitz, Ind. 20 b 25 f.); damit sind wir aber bei dem Gegenstande unserer Untersuchung wieder angelangt. Die Wahrnehmung ist in den spezifischen Sinnesqualitäten, den *ἴδια,* zwar immer wahr (Bon. 20 a 39), aber doch nur, wenn man alle jene Relationen berücksichtigt (Met. 1010 b 3—26). Da sie zudem das Einzelne nicht einmal als solches gibt, sondern immer nur dessen Qualitäten, die *συμβεβηκότα,* so versteht man es, wenn Aristoteles sagt: *ἐν τοῖς αἰσθητοῖς πολλὴ ἡ τοῦ ἀορίστου φύσις ἐνυπάρχει* (Met. 1010 a 3), wenn er leugnet, dafs es durch sie ein Wissen gebe (An. post. 87 b 28; vgl. 75 b 24). Aber noch nach

einer anderen Seite ist die Wahrnehmung relativ; ihr Inhalt kommt nicht ohne ein empfindendes Subjekt zustande (Met. 1010 b 30—39), und dasjenige, was wir empfinden, ist durchaus verschieden von dem, was diesen Zustand in uns herbeigeführt hat (de anima 420 a 6 ff.); bisweilen ist auch die griechische Bezeichnung verschieden: etwa bei einer Saite das Schwingen und das Tönen; aber genau so ist es auch beim Gesichtssinn, wo nur die Benennung auf der Seite des Objekts fehlt. Ist aber die so beschaffene Wahrnehmung das einzige Mittel, uns die Individua vor Augen zu stellen — und das ist sie, denn sobald sie schwindet, bleibt nur etwas Allgemeines in uns zurück (1036 a 6—9), und auch die Benennungen sind alle allgemein (1035 b 1—2) —, so ist hieraus klar, dafs für Aristoteles das Einzelne niemals die höchste Substanz bedeuten kann, aus der alles ableitbar wäre. Man darf auch nicht vergessen, dafs er bei Plato zwanzig Jahre unter dem Eindruck einer idealistischen Philosophie gelebt hat, dafs er ferner dessen Ansichten über die Wahrnehmung und die sinnlichen Dinge nicht bekämpft; vielmehr dreht es sich in dem Streite immer um die Idee und deren Verhältnis zu jenen.

Es mufs also etwas anderes noch geben, als die sinnlichen Dinge, wenn es nämlich Wissenschaft geben soll (999 b 1 ff.). Klar wird es ausgesprochen, dafs das Wissen etwas Bleibendes fordere, was im Individuellen nicht enthalten sei, und dafs dies von Sokrates richtig gefunden sei in der Definition, im Allgemeinen 1078 b 12—30. So findet Aristoteles den Weg zum Allgemeinen, dessen Behandlung durch ihn wir untersuchen wollen. Man merkt an seinen Worten, dafs dieser Weg bereits gebahnt war, dafs er nicht sein Entdecker ist. Ob es wirklich so etwas gebe wie *νόησις, ἐπιστήμη, ὅροι, ἀξιώματα*, das ist für ihn keine Frage mehr. Die Beweise, die er selber dafür vorbringt, dafs *νοῦς* und *αἴσθησις* verschieden seien, sind nicht sehr tief fundiert (de an. 427 b 5 f.; 429 a 29—b 9) und zeigen, dafs er sich hier keinem ernsthaften Gegner mehr gegenüber glaubt. Der Kampf Platos hatte eben der *ἐπιστήμη* einen für Jahrhunderte unbestrittenen Sieg errungen, bis dann schliefslich gegen Ende des Altertums die Rhetorik doch wieder die Alleinherrschaft an sich reifst, äufserlich vollendet in der „Widerlegung" des Plato durch den Redner Aristeides.

3. Logische Lehren vom Allgemeinen.

32. Um die logische Natur des Allgemeinen nach Aristoteles zu erkennen, müssen wir den Begriff der *ὕλη* und *οὐσία* nach Möglichkeit fernzuhalten suchen, was freilich nicht ganz gelingt, da der Philosoph selber das Logische vom Metaphysischen nicht reinlich geschieden hat.

Der Ausdruck *καθόλου*, den Aristoteles zur Bezeichnung des Allgemeinen gebraucht, zeigt noch, dafs er hergenommen ist von der Quantität des Urteils. So definiert er denn auch *λέγω καθόλου τὸ παντὶ ἢ μηδενὶ ὑπάρχειν* (An. pr. 24 a 18; vgl. Met. 1023 b 30). Wir fanden diese Bezeichnung schon bei Plato (Menon 77 a 6). Vom Urteil überträgt sich die Bedeutung des Wortes unmittelbar auf das Prädikat (Met. 1038 b 16): *τὸ καθόλου καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται ἀεί*, und daher: (vorher b 11) *τοῦτο λέγεται καθόλου, ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν.* Das Wort *κοινόν* kann fast ganz synonym gebraucht werden (de part. an. 644 a 27): *τὰ δὲ καθόλου κοινά.* Das Gegenteil dieses Begriffes, das analog gebildete *καθέκαστον*, braucht dagegen keineswegs das Individuelle zu bezeichnen, sondern Aristoteles meint damit, ganz wie wir mit unserem „Einzelnen", oft das weniger Allgemeine, das Spezielle. Daran ändern auch die ausdrücklichsten Erklärungen nichts, wie etwa Met. 999 b 33: *τὸ γὰρ ἀριθμῷ ἓν ἢ τὸ καθέκαστον λέγειν διαφέρει οὐδέν;* denn man vergleiche nur Met. 1023 b 31: *τὸ μὲν γὰρ καθόλου λεγόμενον ὡς ὅλον τι ὂν οὕτως ἐστὶ καθόλου ὡς πολλὰ περιέχον τῷ κατηγορεῖσθαι καθ' ἑκάστου καὶ ἓν ἅπαντα εἶναι ὡς ἕκαστον οἷον ἄνθρωπον, ἵππον, θεόν, ὅτε ἅπαντα ζῷα.* Genau so de anima 414 b 32; vor allem de part. an. 644 a 29: *ἡ μὲν γὰρ οὐσία τὸ τῷ εἴδει ἄτομον, κράτιστον, εἴ τις δύναιτο περὶ τῶν καθέκαστον καὶ ἀτόμων τῷ εἴδει θεωρεῖν χωρίς, ὥσπερ περὶ ἀνθρώπου οὕτω καὶ περὶ ὄρνιθος* (ferner Polit. 1284 a 1; 1313 a 19; de caelo 298 b 6 de gen. an. 715 a 2, 716 a 3; An. post. 97 b 26—39). An allen diesen Stellen sind mit *καθέκαστον* die untersten Arten im Gegensatze zur Gattung gemeint. Dies ist eine äufserst wichtige Feststellung; denn nun werden wir auch eine Stelle wie de gen. an. 767 b 32 richtig verstehen; auch da ist mit *καθέκαστον* der *ἄνθρωπος* gemeint im Gegensatze zum *ζῷον:* (29) *ἀεὶ δὲ ἰσχύει πρὸς τὴν γένεσιν μᾶλλον τὸ ἴδιον καὶ τὸ*

καθέκαστον: ὁ γὰρ Κόρισκος καὶ ἄνθρωπός ἐστι καὶ ζῷον· ἀλλ' ἐγγύτερον τοῦ ἰδίου ὁ ἄνθρωπος ἢ τὸ ζῷον. Natürlich kann *ἕκαστον* allein noch viel leichter eine weitere Bedeutung annehmen; *ἕκαστον γένος* findet sich nicht selten, und daher ist nicht einzusehen, wie man Met. Z 6 1031 a 15 unter *ἕκαστον* ohne weiteres das Einzelding verstehen kann; das ganze sehr schöne Kapitel kommt dadurch in Gefahr, gänzlich mifsverstanden zu werden.

Das Allgemeine also stellt sich als Prädikat eines Urteils dar; ein solches kann nun zunächst in doppelter Weise gefällt werden, von denen die eine Art für unsere Betrachtungen gleich ausscheidet: Met. Δ 1017 b 35: *τὰ γὰρ καθόλου καθ' αὑτὰ ὑπάρχει τὰ δὲ συμβεβηκότα οὐ καθ' αὑτὰ ἀλλ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα ἁπλῶς λέγεται.* (An. post. 75 b 5—12.) Allem Allgemeinen haftet ferner der Charakter des Notwendigen an (An. post. 73 b 27—28, 96 b 3), dem Zufälligen dagegen niemals (An. post. I 30). Das sind die wesentlichen Unterschiede zwischen diesen beiden Hauptarten des Urteils. Aber auch jene *καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα* werden wieder in zwei Gruppen zerlegt, in das, was vom Wesen eines Gegenstandes ausgesagt wird, und in das, was solchen Wesensbestimmungen allgemein zukommt. An. post. 84 a 12: *καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς· ὅσα τε γὰρ ἐν ἐκείνοις ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστιν, καὶ οἷς αὐτὰ ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσι αὐτοῖς;* vgl. 73 a 34; Met. Z 5. Uns interessiert hier zunächst jene erste Art des Allgemeinen (über die zweite s. u. § 34). In den genannten Stellen wird es definiert, und damit stimmt die Erklärung Met. 1029 b 19: *ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ.* Das *τί ἦν εἶναι* ist dasjenige, dessen *λόγος* der *ὁρισμός* ist. Damit sind wir bei der Definition angelangt, die ja auch bei Plato das Allgemeine zum Ausdruck brachte. Dafs nämlich auch umgekehrt jeder *ὁρισμός* etwas Allgemeines darstelle, darüber läfst Aristoteles keinen Zweifel. Der *λόγος,* heifst es allgemein, also entweder Definition oder Beweis (de an. 407 a 25 *λόγος δὲ πᾶς ὁρισμὸς ἢ ἀπόδειξις),* geht stets auf das Allgemeine Met. 1035 b 34. Aber auch ausdrückliche Angaben finden sich: Met. 1036 a 29: *τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἴδους ὁ ὁρισμός;* An. post. 90 b 4. Dafs ein *ὁρισμός* eigentlich nur von Substanzen möglich sei und der Begriff in erster Linie und in vollem Sinne nur dort

gelte, kommt hier noch nicht in Betracht: das ist eine der Verquickungen logischer und metaphysischer Erörterung bei Aristoteles.

Man hat nun in Aristoteles' Lehre von der Definition Unebenheiten und Widersprüche finden wollen, mittelst deren sich eine Entwicklung in seinem Denken, eine Chronologie in einigen seiner Schriften konstruieren lasse.[1]) Dieser Versuch beruht jedoch auf einem Mifsverständnisse, wie wir versuchen wollen zu zeigen. Zunächst müssen wir die Resultate des schon genannten Kapitels Z 12 der Metaphysik zusammenfassen, die mit den Ausführungen von A 2—3 des Werkes über die Organe der Tiere nicht stimmen sollen. Es handelt sich dort lediglich um die Frage, wieso die Bestandteile der Definition eine Einheit bildeten; als Ergebnis wird gewonnen: Die Definition besteht nur aus der höchsten Gattung und dem letzten Artunterschiede; dabei verhält sich dies beides wie *ὕλη* zum *εἶδος*, und die Einheit ist somit ermöglicht, wenn wir den letzten Artunterschied als das Wesen der Sache betrachten. Die zwischenliegenden Artunterschiede sind im letzten enthalten und daher überflüssig. Hauptbedingung für das Zustandekommen der Einheit ist also dies, dafs man während des Spezialisierens bei demselben Einteilungsgrunde bleibe. Daraus soll aber durchaus nicht gefolgert werden, dafs es für jede Art einer Gattung eben nur einen einzigen Einteilungsgrund gebe: im Gegenteil, man mufs nur mit einem neuen von vorne anfangen. Tatsächlich werden ja mehrere Merkmale als dem Menschen wesenseigentümlich genannt, die ausdrücklich **nicht** in dieselbe Ordnungsreihe gehören (1038 a 10—13). Das Problem, wie diese verschiedenen letzten Artunterschiede zueinander stünden, wird wohl ausgesprochen, aber in dieser offenbar unvollständig gebliebenen Untersuchung nicht gelöst (1037 b 21—22). Diese Bemerkungen erfahren nun eine wertvolle Ergänzung durch de part. an. A 2—3, nur mufs man beachten, dafs diese Kapitel einen ganz anderen Zweck verfolgen; wurde nämlich in Z 12 die Widerlegung eines unverständigen Dichotomierens, wie es Aristoteles oftenbar literarisch vorlag, nur eben gestreift, so ist diese Polemik hier die Hauptsache. Dabei werden die Resultate des Metaphysik-

[1]) Brentano, Aristoteles und seine Weltanschauung, 1911, S. 17 f.

kapitels genau vorausgesetzt: Geschlecht und Artunterschied bilden eine Einheit nur dann, wenn der Einteilungsgrund der nämliche bleibt (643 b 17—23). Die beiden Fehler, die auch Met. Z 12 genannt waren, werden beinahe mit denselben Beispielen wiederholt: man dürfe weder in eine andere Reihe, noch auf etwas Nebensächliches geraten. Ferner wird erklärt, der letzte Artunterschied sei das *εἶδος*, die dazwischenliegenden kämen nicht in Betracht (644 a 23, 643 b 34—644 a 1; Met. 1038 a 32). Nun wird jedoch weiter geschlossen: Da die Dichotomie keine Einheit liefert, weil sie den Einteilungsgrund wechselt (offenbar taten das die bekämpften Gegner) (643 b 26), da ferner das Wesen einer Sache niemals sich in einem einzigen Artunterschiede erschöpft (644 a 11), die Dichotomie aber stets nur einen solchen liefern kann, so kann man mit ihrer Hilfe nicht zur Bestimmung der untersten Arten gelangen; vielmehr mufs man gleich von vornherein (*εὐθέως* 643 b 23) das Geschlecht nach mehreren Prinzipien teilen und diese für sich zu Ende führen. Jede Reihe bildet einen neuen Anfang (*ἑτέρας ἀρχὴ διαφορᾶς* 643 b 22/3) und führt natürlich zu einer eindeutigen Bestimmung: das wird nirgends bestritten, vielmehr vorausgesetzt (643 a 1—5). Bekämpft wird lediglich die Meinung, es könnte durch eine Dichotomie[1]) das Wesen völlig erfafst werden, und dies war auch Z 12 keineswegs behauptet worden. Ich kann daher nicht einsehen, dafs de part. an. jenem Kapitel gegenüber einen Fortschritt darstelle. Unverkennbar dagegen besteht ein solcher von An. post II, 13 zu Met. Z 12. In den Analytiken wurde zwar das Problem gestellt: wie kann die Definition eine Einheit darstellen? — und Z 12 verweist ja darauf — die Lösung jedoch wurde noch nicht gegeben; dafs Aristoteles sie wirklich auch noch nicht gefunden hatte, zeigt An. post. II, 13, wo die Frage nach der Einheit noch gar nicht berücksichtigt wird. So kommt es auch, dafs der Fehler, vor dem Met. Z 12 und de part. an. A 3 gewarnt wird, dort ruhig begangen

---

[1]) *εἰ δ' ἦν ὁ ἄνθρωπος σχιζόπουν μόνον* (d. h. „allein" gehört zu *σχιζόπουν*, nicht zu *ἄνθρωπος*), *οὕτως ἐγίγνετ' ἂν αὕτη μία διαφορά· νῦν δ' ἐπειδή οὐκ ἔστιν, ἀνάγκη πολλὰς εἶναι μὴ ὑπὸ μίαν διαίρεσιν. ἀλλὰ μὴν πλείους γε τοῦ αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ὑπὸ μίαν διχοτομίαν εἶναι, ἀλλά μίαν κατὰ μίαν τελευτᾶν. ὥστε ἀδύνατον ὁτιοῦν λαβεῖν τῶν καθ' ἕκαστον ζῴων δίχα διαιρουμένους.*

wird (96 b 31: ζῷον ἥμερον δίπουν), und dafs der letzte Artunterschied noch nicht als das alleinige Wesen der Sache hervorgehoben wird. In der Topik wurde sogar umgekehrt der Hauptnachdruck auf die Gattung gelegt, und die zwischenliegenden Arten erschienen keineswegs überflüssig (VI, 5, 143 a 15—28).

33. Was in allen diesen Ausführungen wiederkehrt, das ist die nachdrückliche Behauptung, es gebe wirklich einen letzten Artunterschied und damit unterste Arten. Die Durchführung dieses Gedankens ist nicht ohne Hilfe der Metaphysik möglich, und so wird er einer der Grundpfeiler der aristotelischen Philosophie überhaupt. In diesem Abschnitte interessiert uns zunächst nur die logische Seite, da wir damit auf einen Gradunterschied in der Allgemeinheit geführt werden. Die untere Grenze dieser Stufenfolge bilden die εἴδη (nicht die Individuen, wie die Kategorien törichterweise behaupten). Sie bilden eine nicht weiter teilbare Einheit (ἄτομα εἴδει Bonitz 120 a 58—b 4); ausdrücklich wird betont, dafs sie nicht wieder zu den unter sie fallenden Individuen in einem der Beziehung zwischen Gattung und Art analogen Verhältnisse stehen (Met. B 3, 999 a 5, 6; I 8, 1056 b 6, 7). Nach diesen Erörterungen unterscheiden sich also die Einzelgegenstände logisch nicht, sie sind εἴδει ἕν, wie es so oft heifst (z. B. An. post. 97 a 37—39; Met. 1058 b 8—9). Dann sind aber diese untersten Arten in ganz anderer Weise allgemein, als die Gattungen, natürlich auch in anderer Weise Einheiten, als die Individuen. Diese Doppelstellung des εἶδος werden wir noch sehr genau zu beachten haben. Ebenso interessant ist nun auch die obere Grenze der Gattungsreihe. Wenn nämlich das Allgemeine das Prädikat eines Urteils darstellt, so müssen die allgemeinsten Gattungen gebildet werden durch die allgemeinsten Arten, überhaupt auszusagen, und das sind die Kategorien (1054 b 29 f., 1055 a 1, 1016 a 33 f., 1024 b 12 f. σχήματα τῆς κατηγορίας). Wie aber jenseits der unteren Grenze des Gattungsbereiches die Individuen liegen, so werden jenseits der oberen Grenze noch ganz allgemeine Begriffe angetroffen, die in jeder Kategorie wiederkehren können, z. B. ἕν, ὄν, ἀρχή, στοιχεῖον, αἴτιον (vgl. Met. 998 b 22 f.; 1040 b 21—23; An. post. 92 b 14); sie sind zu allgemein, als dafs ihnen die Einheit einer Gattung noch zuge-

sprochen werden könnte: nur ein ἓν κατ' ἀναλογίαν (1016 b 31) bleibt ihnen, und in diesem Sinne allein kann man daher eine allgemeine Untersuchung über diese Begriffe führen (Met. Λ 4). Die Kategorien hat Aristoteles aus der Akademie übernommen[1]) — ohne jemals diese seine Quelle zu nennen. Die Ausdrücke ταὐτόν, ἴσον, ὅμοιον für die drei ersten Kategorien, die Plato im Parmenides benutzte, kehren bei Aristoteles noch vielfach wieder (1003 b 35—36; 1004 a 18 die Gegenteile; 1054 a 31). Vor allem scheint mir der Name auf platonischen Ursprung zu weisen (s. o. S. 46). Jedenfalls ist dann der Versuch, ausfindig zu machen, wie Aristoteles auf seine Kategorien gekommen sei, sie abgeleitet habe, mit allen Konsequenzen, die man aus diesem Unternehmen für den Charakter der aristotelischen Philosophie gezogen hat, von vornherein unberechtigt.

34. Um nun einen Zusammenhang zwischen dem bisher behandelten Allgemeinen der Gattung und Art mit jener zweiten Gruppe des Allgemeinen, nämlich den συμβεβηκότα καθ' αὑτά zu gewinnen, müssen wir die Definition mit Aristoteles als ἀρχὴ ἀποδείξεως ansehen (An. post. 74 b 24; 75 b 30; 89 a 18; 90 b 24; Met. 1034 a 30—32; 1078 b 24; de an. 402 b 25). Jedes beweisbare, also syllogistische Wissen fordert in doppelter Weise unbeweisbare Voraussetzungen (An. post. I, 10): 1. allgemeine Axiome, aus denen etwas bewiesen wird, die aber nicht selber Vordersätze sein können (An. post. 77 a 10 f.), 2. Begriffe, die jedem Gebiete eigentümlich sind und die Vordersätze bilden. Ausführlich zeigt Aristoteles, dafs es für eine Definition keinen Beweis geben könne (An. post. II, 3—8): Die Bedeutung eines jeden Gegenstandes, auch der an sich zukommenden Bestimmungen, wird vorausgesetzt (76 b 6—7). Aber darin unterscheidet sich nun das Wesensallgemeine vom akzidentell Allgemeinen, dafs bei jenem auch das Sein angenommen werden mufs, während es bei diesem bewiesen wird (76 b 5—16). Immer wird es ja als die Sache des Beweisens hingestellt, jene allgemeinen Eigenschaften aufzuzeigen, so dafs

[1]) Ich bin zu dieser Ansicht gekommen, ehe ich Gerckes Ausführungen kannte, der Arch. f. Gesch. d. Philos. IV, 420 ff. dasselbe mit anderen Gründen beweist. Über die Versuche einer Ableitung der Kategorien vgl. Zeller II, 2³, Seite 264, Anm. 2 und P. Natorp, Platos Ideenlehre, Seite 380 f.

diese Aufgabe als das Wesen alles syllogistischen Verfahrens angesehen werden kann (Met. 997 a 19—21; 1025 b 10—13; 1003 a 25; de an. 402 a 15; An. post. 75 a 28—31, 76 b 4). Damit haben wir einen wesentlichen Unterschied jener beiden obengenannten Gruppen des Allgemeinen gefunden, und dieser hat auf der Seite der durch Definition gewonnenen Gegenstände noch wichtige Konsequenzen. Das Sein wird bei den Begriffen wohl angenommen, ist aber als Bestimmung in der Definition niemals enthalten: das Wesen der Einheit, des Menschen usw. und deren Existenz sind etwas durchaus Verschiedenes (An. post. 72 a 21—24 *ὁ γὰρ ὁρισμὸς θέσις μέν ἐστι· τίθεται γὰρ ὁ ἀριθμητικὸσ μονάδα τὸ ἀδιαίρετον εἶναι κατὰ τὸ ποσόν· ὑπόθεσις δ' οὐκ ἔστι· τὸ γὰρ τί ἐστι μονὰς καὶ τὸ εἶναι μονάδα οὐ ταὐτόν* 96 b 10—11), und keineswegs folgt eins aus dem anderen. Mit dem Sein kann nicht die rein logische Kopula gemeint sein; denn die Form eines Urteils hatte die Definition schon vorher (*μονὰς τὸ ἀδιαίρετόν ἐστι τατὰ τὸ ποσόν*): es steckt mehr dahinter, da die Annahme des Seins die einzige Grundlage bildet für den Zusammenhang der *συμβεβηκότα καθ' αὑτά* mit den wesentlichen Merkmalen; ausdrücklich nämlich wird betont, dafs erst durch diese Annahme der Existenz jener Begriffe ein Schlufs auf die ihnen allgemein anhaftenden Bestimmungen möglich werde: *τῷ ἐκεῖνα εἶναι γίνεται τὸ συμπέρασμα* (An. post. 76 b 38). Äufserst wichtig ist eine Anmerkung, die Aristoteles in diesem Zusammenhange macht: ohne die Zufügung jenes Seins sei der Begriff weder allgemein noch speziell (77 a 3 *ἔτι τὸ αἴτημα καὶ ὑπόθεσις πᾶσα ἢ ὡς ὅλον, ἢ ὡς κατὰ μέρος, οἱ δ' ὅροι οὐδέτερον τούτων*). Es fehlt also noch jede Umfangsbeziehung, die vielmehr erst dadurch zustande kommt, dafs jener Begriff verwirklicht gedacht wird an den unter ihn fallenden Gegenständen: ein weiterer Grund, mit Vorsicht von der Allgemeinheit des Begriffs zu sprechen.

35. Aber wir stehen hier bereits am Ende rein logischer Betrachtung; denn wie sich die zuletzt angeführte Anmerkung mit der bestimmten Behauptung verträgt, alle Begriffe seien allgemein, das kann nur mit Hilfe der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Philosophen auseinandergesetzt werden. Ehe wir zu diesen übergehen, wollen wir noch kurz ver-

gleichend auf die platonische Lehre zurückblicken. Die Definition als logischen Ausdruck des Begriffs, die Einteilungsmethode als wichtigstes Hilfsmittel des Definierens, den Begriff als Grundlage und Voraussetzung alles beweisbaren Wissens: dies alles übernahm Aristoteles von seinem Lehrer. Im einzelnen geht für ihn die Entwicklung von Platos späterer Philosophie aus; die Forderung, mit Hilfe des Einteilens bis zu den letzten Gliedern vorzudringen (den *πολλά* des Philebus), finden wir wieder in der Behauptung des Aristoteles, es gebe wirklich *ἄτομα εἴδει*, und diese bildeten das eigentliche Ziel der Begriffsbestimmung; und wenn wir bei Plato lernten, die Individua lägen als *ἄπειρα* jenseits jener Stufenfolge, die vom *ἕν* zu den *πολλά* führe, so sagt uns Aristoteles ebenfalls mit voller Deutlichkeit, die letzte Art sei nicht wieder Gattung zu den Einzeldingen, vielmehr bräche die Gattungsreihe vorher ab. Über die Gemeinsamkeit der Kategorienlehre sprachen wir schon. Die Übereinstimmung der Gedanken geht also ziemlich weit. Ebenso unverkennbar ist es, dafs Aristoteles in einigen Punkten die Gedanken weitergeführt hat. Die Frage nach der Einheit des Begriffs führte zu einer schärferen Bestimmung des Einteilungsprinzipes, und die eingehende Beschäftigung mit dem Wesen des Beweises mufste auch für den Begriff, der ja dessen Grundlage sein sollte, weitere Klärung bringen: sie führte zur Unterscheidung der wesentlichen Merkmale von den damit allgemein und notwendig zusammenhängenden Bestimmungen, sowie zur Ablösung des Seins vom Begriffe.

4. Verhältnis des Allgemeinen und Einzelnen zu Substanzialität und Erkenntnis.

36. Es handelt sich nun zunächst darum, das Verhältnis des Allgemeinen zu dem, was nach Aristoteles Substanz sein soll, klarzustellen. Nach zahlreichen Stellen der metaphysischen und physischen Schriften kann man von einer *οὐσία* in drei verschiedenen Bedeutungen sprechen, ohne dafs die eine auf die andere zurückführbar wäre. Sie ist nämlich entweder *εἶδος* (*μορφή, τί ἦν εἶναι*), oder *ὕλη*, oder das aus beiden zusammengesetzte, individuell existierende Sinnliche. Nach ebenso zahlreichen Stellen kann es ferner nicht zweifelhaft

sein, dafs *οὐσία* im vollsten und eigentlichsten Sinne nur das *εἶδος* sein könne, das somit als *πρώτη οὐσία* bezeichnet zu werden pflegt. Hier begegnet uns also sogleich wieder die Art, und zwar, wie wir zeigen wollen, genau im selben Sinne, den wir im vorigen Abschnitte zu behandeln hatten: als unterste Stufe des Allgemeinen. Wie konnte man aber trotz dieser bestimmten Versicherungen (Met. 1005 a 35; 1022 a 17; 1029 a 5; 1032 b 2; 1037 b 2, a 5, 28; 1038 b 10; 1054 b 1; 1071 b 5) zu der Behauptung kommen, nach Aristoteles sei die eigentliche Substanz nur das sinnlich wahrnehmbare Einzelding? 1. Weil es in den Kategorien wirklich so steht, 2. weil Aristoteles sehr häufig betont *τὸ καθόλου* (*τὸ κοινόν*) *οὐδέποτε οὐσία*, 3. weil er die platonischen Ideen, also Allgemeinbegriffe, als Substanzen nicht gelten lassen will. Mit diesen Gründen werden wir uns auseinanderzusetzen haben. Der erste ist bereits erledigt, und wenn es gelingen sollte, die beiden anderen ebenfalls als nicht stichhaltig zu erweisen, so mufs das dazu beitragen, jenes Schriftchen dem aristotelischen Gedankenkreise nur um so ferner zu rücken.

Zunächst wollen wir dartun, dafs wirklich das *εἶδος* als *οὐσία πρώτη* mit dem logischen *ἔσχατον εἶδος* zusammenfallen soll. Wenn das Aporienbuch (Met. B) den ursprünglichen Plan zu einer geschlossenen Darstellung der Metaphysik bietet, wie Jäger meiner Ansicht nach überzeugend dargetan hat, so hatte Aristoteles die Ansicht, jene Gleichheit der beiden Begriffe des *εἶδος* ausführlicher zu behandeln. Beim 7. Problem (998 b 14 bis 999 a 23) ist die Antithesis (999 a 1—23) so gehalten, dafs man unschwer erkennen kann: dies ist des Philosophen eigene Überzeugung. Daran können auch die Einwände am Schlusse, die Aristoteles der gewählten Form wegen doch machen mufste, nichts ändern; denn jeder konnte sie leicht auflösen: das *εἶδος* ist wirklich nach seiner Lehre *χωριστόν* und ist ferner in ganz anderem Sinne *καθόλου* als das *γένος*, sonst wäre es ja sinnlos gewesen, nachdem einmal das Allgemeine im ersten Teile der Aporie erledigt worden war, es mit einem ebensolchen noch einmal zu versuchen. Aufserdem hat Aristoteles sich glücklicherweise klar über diesen Punkt ausgesprochen, de part. an. 644 a 24: *ἐπεὶ δὲ οὐσίαι μέν εἰσι τὰ ἔσχατα εἴδη, ταῦτα δὲ κατὰ τὸ εἶδος ἀδιάφορα, οἷον Σωκράτης Κορίσκος* . . . vgl. 29 *οὐσία τὸ τῷ*

εἴδει ἄτομον als Beispiel a 31 und b 6—7 *ἄνθρωπος*; Sokrates ist selbstverständlich *ἄτομον κατ' εἶδος* aber nicht selber *ἔσχατον εἶδος*; denn: *ὅσα ἀριθμῷ καὶ εἴδει ἕν, ὅσα δ'εἴδει οὐ πάντα ἀριθμῷ οὐσία* (Met. 1016 b 36). Jede nicht letzte Art wäre wieder Gattung der niedrigeren, und da die Gattung als ein *κοινόν* niemals *οὐσία* sein soll, so bleibt eben nur die unterste Art dafür übrig.

Doch nun erhebt sich die grofse Frage: wieso sind letzte Arten überhaupt möglich? Sie sind gedacht als allseitig bestimmte, nicht ferner teilbare (*ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος* Met. Z. 1034 a 8) Einheiten. Das Individuum kann nicht gemeint sein; denn dieses ist *ἀόριστον* (999 a 1—3; vgl. m. 1010 a 1—4; ferner 1039 b 27—30), und zwar einmal als Träger aller nebensächlichen Merkmale (Met. 1018 a 1—2; Phys. 196 b 28), sodann als zusammengesetzt aus Materie, die überhaupt als Ursprung aller Unbestimmtheit, mithin auch der *συμβεβηκότα* (1027 a 13 Met.), zu gelten hat (Met 1037 a 27 f.; 1049 a 36/7). Wollte also Aristoteles eine wirklich vollständig bestimmte *οὐσία* gewinnen, so mufste er die Materie von ihr vollständig absondern, und daher lehrt er denn, das *τί ἦν εἶναι*, die *πρώτη οὐσία* sei völlig ohne Materie zu denken (Met. Z 5, 10, bes. 1032 b 14). Ist nun das *τί ἦν εἶναι* wirklich identisch mit dem logischen *ἔσχατον εἶδος*, so folgt, dafs materielle Merkmale überhaupt keine artbildenden Unterschiede abgeben können. In der Tat ist dieser Gedanke nicht nur in der Metaphysik, für die er eine der Grundvoraussetzungen bildet (Met. 1058 a 34—b 25), sondern auch in logischem Zusammenhange klar ausgesprochen: An. post. II. 13, 97 a 11—14: *οὐ γὰρ κατὰ πᾶσαν διαφορὰν ἕτερον· πολλαὶ γὰρ διαφοραὶ ὑπάρχουσι τοῖς αὐτοῖς τῷ εἴδει ἀλλ' οὐ κατ' οὐσίαν οὐδὲ καθ' αὑτά* (vgl. 37—39). Es ergibt sich also der Satz: jede wirklich letzte Art kann materielle Bestimmungen nicht enthalten.

Wäre jedoch die *πρώτη οὐσία* allein dadurch charakterisiert, dafs die *ὕλη* von ihr ausgeschlossen sein soll, so kämen immer noch die höheren Gattungen ebenfalls für sie in Betracht. Eine solche Annahme wird nun aber mit denselben Gründen bestritten, mit denen 2000 Jahre später Berkeley Lockes abstrakte Ideen bekämpft: der Gattungsbegriff kommt mehreren Artbegriffen gleichermafsen zu, müsste also, wenn er für sich

gedacht würde, widersprechende Bestimmungen in sich aufnehmen (Met. 1039 b 2—4: *ἔπειτα, εἰ μὲν μεθέξει* [scil. *το ζῷον*] *τοῦ δίποδος καὶ τοῦ πολύποδος, ἀδύνατόν τι συμβαίνει· τἀναντία γὰρ ἅμα ὑπάρξει αὐτῷ ἑνὶ καὶ τῷδέ τινι ὄντι*). In der Topik, die das Rüstzeug des Peripatos im praktischen Disputieren gegen fremde Lehren, auch gegen die Akademie, darstellt, ist dieser Einwand gegen die Ideenlehre erhoben (143 b 23—32): einen einheitlichen Begriff der Länge kann es nicht geben, denn jede Länge mufs entweder Breite haben oder keine, und daher müfsten diese Bestimmungen beide in einem allgemeinen Begriffe der Länge enthalten sein, wenn dieser wirklich alle vorkommenden Längen umfassen soll. Einem solchen Widerspruche entgeht man nur dann, sobald man zu einem Begriffe kommt, der nicht wieder zwei verschieden gearteten Gegenständen zukommen kann, und einen solchen stellt das *ἔσχατον εἶδος*, die Form, dar. Wenn wirklich materielle Merkmale nicht artbildend sind, so gehen diese also das *εἶδος* gar nichts an; für dieses sind die Individua nicht mehr voneinander verschieden (Met. 1058 b 5—12; 1074 a 33—36). So hat also das *γένος*, insofern es stets unbestimmt ist, Ähnlichkeit mit der *ὕλη*, und oft genug wird es direkt als solche bezeichnet. Met. 1057 b 37: *τὸ γὰρ τοιοῦτον γένος καλῶ, ὃ ἄμφω ἓν ταὐτὸ λέγεται μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἔχον διαφοράν, εἴθ' ὡς ὕλη ὂν εἴτ' ἄλλως* (vgl. 1024 b 8; 1038 a 6; 1054 b 28; 1058 a 23—24: *τὸ δὲ γένος ὕλη οὗ λέγεται γένος*). Nur mufs man solche Äufserungen nicht zu wörtlich nehmen: es besteht lediglich eine Analogie zwischen *γένος* und *ὕλη*.

Aber es gibt wirklich nach Aristoteles zwei Arten der Materie, die sinnliche und die geistige (1036 a 9; 1037 a 4; 1043 b 29; 1045 a 33—35); dies mufs man vor allen Dingen sich merken. Die *ὕλη νοητή* kommt den mathematischen Begriffen zu und soll also offenbar das *ποσόν* bezeichnen; so kommt es, dafs der Gegensatz *ἓν κατ' εἶδος — ἓν κατ' ἀριθμόν* auch übergehen kann in *ἓν κατ' εἶδος — ἓν κατὰ τὸ ποσόν* (Met. 999 a 3; 1010 a 23—25; 1016 b 23; 1053 a 20). Diese *ὕλη νοητή* ist nach Met. 1036 a 9 ff. immer im Sinnlichen enthalten und für sich allein nie vorstellbar; nur gehört sie nicht zum Inhalte der Sinneswahrnehmung, kommt sie dem Sinnlichen nicht als solchem zu. Betrachte ich nämlich das *ποσόν*, sofern

es diesem Sinnlichen zukommt, so wird es zum *τόπος*, der in allem Sinnlichen enthalten ist (de caelo 275 b 11 *αἰσθητὸν δ' οὐδὲν μὴ ἐν τόπῳ*); so versteht man auch die Gegenüberstellung in der Schrift über die Seele: *κατὰ λόγον* — *κατὰ τόπον* (od. *μέγεθος*) 413 b 15, 29; 432 a 20; 433 b 24/25, wobei das *τόπῳ* dem *ἀριθμῷ* der Metaphysik entspricht: 427 a 5 *τόπῳ δὲ καὶ ἀριθμῷ ἀδιαίρετον*; sehe ich dagegen von dieser Beziehung des *ποσόν* zur Sinnlichkeit ab, so fällt damit das *ποῦ*, der bestimmte Ort, fort, und man erhält das mathematische *ποσόν*, die *ὕλη νοητή* wie sie oben beschrieben wurde (Met. 1092 *ὁ μὲν γὰρ τόπος τῶν καθ' ἕκαστον ἴδιος, διὸ χωριστὰ τόπῳ, τὰ δὲ μαθηματικὰ οὐ ποῦ*).

Nun sind wir soweit, um sagen zu können, wie etwa Aristoteles seine „Form" gegen die Angriffe verteidigt haben würde, die Berkeley gegen die allgemeinen Ideen richtet, und wieso er glauben konnte, sein *εἶδος* werde durch die von ihm selber gegen die platonische Idee erhobenen Einwände nicht getroffen. Nehmen wir das Beispiel des Dreiecks: es ist etwa zu definieren als eine Figur, die von drei sich schneidenden graden Linien begrenzt wird. Die Gröſse der Seiten und Winkel geht diese Definition nichts an, sondern kommt überhaupt erst in Betracht, wenn ich mit ihr die *ὕλη νοητή* verbinde, wenn ich also daran gehe, ein Dreieck mir wirklich als eine Gröſse zu konstruieren. Durch diesen Schritt wird aber etwas völlig anderes geschaffen (die Definition ist mit nichts von dem, was nur irgendwie *ὕλη* enthält, wirklich identisch, s. u. S. 84), wird ein Übergang in eine andere Wissenschaft gemacht. Doch davon später. Wenn also die reine Definition von den Teilen des ausgedehnten Dreiecks nichts enthalten kann, so ist sie mithin vollkommen eindeutig bestimmt und enthält keine widersprechenden Bestimmungen.

Völlig deutlich wird es, daſs Aristoteles so aufgefaſst werden will, wenn wir nun zu der Met. Z 10 behandelten Frage übergehen, ob denn die Teile des Gegenstandes als Bestimmungen in seinem Begriffe auftreten müſsten. Als Antwort findet Aristoteles, daſs das reine *εἶδος*, befreit von jeder Materie, nichts von etwaigen Teilen des Gegenstandes wisse. Aus dem Begriffe des Kreises *(τὸ ἐκ μέσου σχῆμα ἴσον)* lassen sich Halbkreise, Segmente usw. nicht ableiten, sondern um solche „Schnitte"

führen zu können, mufs man notwendig *ὕλη* hinzunehmen. Freilich stelle diese Materie eine Zwischenstufe dar zwischen der sinnfälligen, z. B. Erz oder Wachs, und dem immateriellen *εἶδος*, und daher kann immerhin noch von einem *λόγος* jenes teilbaren, mathematischen Kreises oder der Silbe geredet werden, während das Material, aus dem Buchstaben oder Kreise hergestellt werden, niemals in einen *λόγος* aufgenommen werden könne. Auch dadurch also tritt der Unterschied beider Materien als *αἰσθητή* und *νοητή* deutlich zutage.

Eine im ersten Augenblicke etwas überraschende Problemstellung wird dies Verhältnis zwischen Begriff und Materie weiter klären helfen. Met. Z 6 handelt über die Frage, ob das *τί ἦν εἶναι* mit seinem Gegenstande völlig übereinstimme oder nicht, und bei welchen Gegenständen dies etwa der Fall sei. Dies Kapitel behandelt auch P. Natorp in seinem Buche über Platos Ideenlehre (S. 389 „Die Form als Definition"); aber hier scheint er mir den Sinn der Ausführungen verfehlt zu haben, und da er gerade daraus jene von uns vor allem bekämpfte Behauptung ableitet: für Aristoteles fielen Einzelding und Idee zusammen, so müssen wir auf den Gedankengang näher eingehen, und zwar von dem Punkte an, wo der Philosoph zu den *καθ' αὑτὰ λεγόμενα* übergeht (1031 a 28). Die Frage heifst: *πότερον ταὐτόν ἐστιν ἢ ἕτερον τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον σκεπτέον* (*ἕκαστον* heifst „ein jedes", nicht „das Einzelding", wie meist übersetzt wird, s. o. S. 71/72). Die Antwortet lautet: Bei allen wirklich ursprünglichen Substanzen, denen also keine anderen irgendwie übergeordnet sind, fällt ihr Begriff mit ihnen selber völlig zuammen; denn täte er es nicht, so wäre er notwendig eine höhere Substanz, und die Voraussetzung, es solle keine übergeordneten Wesenheiten geben, wäre verletzt. Wenn also die Ideen Platos z. B. solche ursprünglichen Substanzen sein sollen, so müssen sie mit ihrem Begriff, ihrer Definition identisch sein.[1]) Im folgenden hat sich dann Aristoteles durch die Polemik gegen Plato wie so häufig von seinen Gedanken etwas abführen lassen. Doch wird das Resultat noch einmal

[1]) Hiernach glaubt Aristoteles also — und das bestätigen auch andere Stellen —, nach Plato sollten sich Idee und Definition inhaltlich nicht völlig decken. Wieweit das zutrifft, wollen wir nicht weiter untersuchen; sicher treibt hier der *τόπος νοητός* sein Unwesen.

klar ausgesprochen: die hinreichende Bedingung, damit etwas mit seinem Begriffe zusammenfalle sei die: es müsse *καθ' αὑτὰ καὶ πρῶτα* gesagt werden (1031 b 19 heifst *αὐτὸ ἕκαστον* wieder: ein jedes Ding nach seinem Wesen). Auch beim *συμβεβηκός* fällt die betreffende Eigenschaft mit ihrer Definition zusammen, wenn man sie nur reinlich absondert und nicht das Subjekt, dem sie anhaftet, mitfafst. Resultat: 1032 a 5—6 *ὅτι μὲν οὖν ἐπὶ τῶν πρώτων καὶ καθ' αὑτὰ λεγομένων τὸ ἑκάστῳ εἶναι καὶ ἕκαστον τὸ αὐτὸ καὶ ἕν ἐστι, δῆλον.* Welches er selber für jene ursprünglichen Substanzen hielte, hatte Aristoteles in Z 6 selbst nicht gesagt. Daher ist die Stelle am Schlusse von cap. 11, die den Inhalt jenes Kapitels rekapituliert und seine eigene Ansicht durch Beispiele erläutert, Wort für Wort wichtig. Denn nun zeigt sich, dafs er mit jenen *καθ' αὑτὰ καὶ πρῶτα λεγόμενα* lediglich die reinen, von aller Substanz befreiten *εἴδη* gerade im Gegensatze zum Einzelding, zum *σύνολον*, gemeint habe. Er führt das bekannte Beispiel der *καμπυλότης* an und sagt ausdrücklich: für Materie und Einzelding gälte das Resultat von Z 6 nicht: 1037 a 33—b 7.[1]) Dafs zum mindesten an dieser Stelle *ἕκαστον* nicht das Einzelding bezeichnen kann, mufs wohl jeder zugeben. Ein weiteres lehrreiches Beispiel für diesen selben Gedanken liefert H 3; die Definition käme nur dem *εἶδος* zu; die Seele sei mit ihrem Begriffe identisch, der Mensch aber (also *εἶδος* + *ὕλη*) durchaus nicht; die Materie ist ja, wie wir sahen, in der wahren Definition niemals als Bestimmung enthalten. Es sei denn, fügt der Philosoph hinzu, auch die Seele könne Mensch genannt werden, und dann sei dieser im einen Sinne mit seinem *τί ἦν εἶναι* identisch, im andern nicht. Damit glaube ich auch den sachlichen Angriffen Natorps den Boden entzogen zu haben.

Aus diesen Betrachtungen ergibt sich nun aber, dafs Aristoteles nicht nur das Einzelding und die Definition für etwas Grundverschiedenes hält — das wäre nach Plato keine

---

[1]) *καὶ ὅτι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον ἐπὶ τινῶν μὲν ταὐτόν, ὥσπερ ἐπὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν, οἷον καμπυλότης καὶ καμπυλότητι εἶναι, εἰ πρώτη ἐστίν. λέγω δὲ πρώτην, ἣ μὴ λέγεται τῷ ἄλλο ἐν ἄλλῳ εἶναι καὶ ὑποκειμένῳ ὡς ὕλῃ· ὅσα δὲ ὡς ὕλη ἢ ὡς συνειλημμένα τῇ ὕλῃ οὐ ταὐτό οὐδὲ ὅσα κατὰ συμβεβηκὸς ἕν, οἷον ὁ Σωκράτης καὶ τὸ μουσικόν· ταῦτα γὰρ ταὐτὰ κατὰ συμβεβηκός.*

grofse Leistung mehr gewesen —, sondern er scheidet auch die Definition von einem, wenn auch durch sie vollkommen ausgedrückten Gegenstande, eben dem *τί ἦν εἶναι*; so allein ist auch der oft wiederkehrende Ausdruck gerechtfertigt: *τὸ τί ἦν εἶναι, οὗ ὁ λόγος ὁρισμός* (1017 b 21, 22 Met.; vgl. oben S. 66 § 29). Diese Beobachtung ist bei einem Denker, der die Substanzialität der Idee so hartnäckig bekämpft, von besonderem Interesse. Von wirklich fundamentaler Bedeutung ist jedoch die Entdeckung, dafs auch bei den Gegenständen der Mathematik der Begriff von der als Gröfse gedachten Vorstellung zu unterscheiden sei: jener falle mit seiner Definition vollkommen zusammen, diese jedoch nicht, enthalte vielmehr *ὕλη* (*νοητή*). So kommt Aristoteles zu der Scheidung von Begriff und Anschauung, die uns durch unsere Sprache so leicht gemacht ist, für die er jedoch in der seinen keine Ausdrücke fand. Hier mufs unsere Untersuchung noch verweilen; denn nun erst sind wir bei der modern etwa so ausgedrückten Hauptfrage angelangt: gibt es allgemeine Anschauungen?

37. In allem bisher Besprochenen nämlich ist noch nicht dasjenige zur Geltung gekommen, was man im engeren Sinne als abstrakt zu bezeichnen hätte. Aristoteles selber hat durch seinen Terminus *ἀφαίρεσις* den Anstofs zur Bildung des Wortes Abstraktion gegeben; es gilt also nun zu untersuchen, was er mit seinen *ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα* gemeint habe, und wie sich diese Lehren einordnen in die bisher vorgetragenen Gedanken. Den Übergang gibt uns eine Erörterung des 10. Kapitels im Buche Z der Metaphysik, die ganz vereinzelt geblieben ist, und die uns belehrt, dafs es eine *ὕλη ὡς καθόλου* gebe im Gegensatze zu einer *ἐσχάτη ὕλη*: 1035 b 27 *ὁ δὲ ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος καὶ τὰ οὕτως ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα, καθόλου δέ, οὐκ ἔστιν οὐσία, ἀλλὰ σύνολόν τι ἐκ τουδὶ τοῦ λόγου καὶ τησδὶ τῆς ὕλης ὡς καθόλου· καθ' ἕκαστον δ' ἐκ τῆς ἐσχάτης ὕλης ὁ Σωκράτης ἤδη ἐστὶν καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως*. Gleich darauf wird dieser Unterschied mit *ὕλη νοητή* und *αἰσθητή* wiedergegeben, den wir ja bereits kennen; in der Tat kann ja eine *ὕλη ὡς καθόλου* niemals sinnlich sein nach aristotelischen Voraussetzungen. Wir lernen also hinzu, dafs ein *σύνολον* aus Form und Materie nicht notwendig ein Individuum ergeben müsse. Ordnen wir demnach alle Gegenstände nach ihrer metaphysischen Beschaffenheit, so ergibt sich folgende Tabelle:

εἶδος, μορφή, τί ἦν εἶναι ὁρισμός (ἓν κατ' εἶδος)	+	a) ὕλη αἰσθητή (ἐσχάτη ὕλη)	= τὸ καθ' ἕκαστον, ἓν κατ' ἀριθμὸν	σύνολον
		b) ὕλη νοητή (ὕλη ὡς καθόλου)	= (οἷον τὰ μαθηματικά)	

Beispiele:

1. σφαῖρα = τὸ ἐκ μέσου σχῆμα ἴσον + { a) χαλκός = ἥδε ἡ χαλκῆ σφαῖρα; b) μέγεθος = σφαῖρα μαθηματική }

2. ἄνθρωπος = ψυχή διανοητική + { a) αἵδε αἱ σάρκες τά δε τὰ ὀστᾶ = Σωκράτης; b) σῶμα = ζῷον δίπουν }

Als *οὐσίαι*, das heifst als selbständig existierende Gegenstände, können nur die ersten drei Arten (*εἶδος* und Gruppe a) angesehen werden, und zwar im höchsten Sinne nur das *εἶδος*. Dieses ist an sich ohne Umfangsbeziehung; denn es kann je nach der Art der hinzutretenden *ὕλη* sowohl das Einzelne wie auch das Allgemeine konstituieren. Und jetzt werden wir uns an die feine Bemerkung An. post. 77 a 3 gern erinnern (s. o. § 34 Schlufs). Die Gruppe b) kann immer nur an einem Sinnlichen existieren, ist niemals *οὐσία* (Met. 1035 b 28; 1036 a 10), wird freilich, und das ist nun die Hauptsache, immer so betrachtet, als wenn sie für sich bestünde. Hiermit haben wir nun genau das gefafst, was Aristoteles sonst *τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα* nennt, und wofür er meist auf die mathematischen Gegenstände, die ja auch an unserer Stelle zur Charakteristik herangezogen werden, exemplifiziert. Aber man darf nicht sagen, der Begriff dieses Abstrakten werde von Aristoteles nur auf die Mathematik eingeschränkt. Ebensowohl, wie ich an diesem gezeichneten Dreieck nur die Lagebeziehungen von Seiten und Winkeln in Betracht ziehen kann, also die Ausdehnung im allgemeinen, ebenso kann ich diese Nase — um ein oft benutztes aristotelisches Beispiel zu gebrauchen — nur in ihrer Eigenschaft als stumpfnäsig betrachten. Das ergibt den allgemeinen, wenn auch nicht substanziellen, Begriff der *σιμότης*; und so sagt denn Aristoteles auch de an. 429 b 18: *πάλιν δὲ ἐπὶ τῶν ἐν ἀφαιρέσει ὄντων τὸ εὐθὺ ὡς τὸ σιμόν·*

μετὰ συνεχοῦς γάρ. [1]) Unsere obige Zusammenstellung zeigt ferner mit voller Deutlichkeit, dafs der Unterschied der *εἴδη* und *ἀφῃρημένα*, der Objekte der Metaphysik und Mathematik, kein blofs logischer sei und auf dem Grade der Abstraktion beruhe: lediglich die *ὕλη*, die niemals wegabstrahiert werden kann, da in allen Dingen *ὕλη* enthalten ist und folglich *ὡς καθόλου* in jedem Abstrakten stecken bleiben mufs, gibt das Kennzeichen ab. [2])

Zu bemerken ist noch, dafs es von jenen abstrakten Gegenständen der Gruppe b) auch eine Definition gibt mit allen ihren oben dargestellten, formell logischen Eigenschaften, wenn auch nur in uneigentlichem Sinne (Z 5, 1031 a 1—14) oder, wie es an anderer Stelle heifst, *κατ' ἀναλογίαν*: H 2—3 (1043 a 4). Das dort angeführte Beispiel ist wieder recht lehrreich. Das *εἶδος* des Hauses ist *σκέπασμα* (1043 a 33) oder *ἀγγεῖον σκεπαστικόν* (a 16); die Definition des *σύνολον*: *πλίνθοι καὶ λίθοι ὡδὶ κείμενα.* Aristoteles selbst warnt, dies beides zu verwechseln (H 3 Anfang); nur das *εἶδος* ist *οὐσία*, nur das *εἶδος* wird durch seine Definition vollkommen zum Ausdruck gebracht, nur das *εἶδος* enthält nicht die Teile des Gegenstandes als Bestimmungen, dies alles aber deshalb, weil es allein von aller Materie frei ist.

Ferner ist es natürlich nicht nötig, dafs gerade die unterste Art in dem Abstraktallgemeinen stecke; es kann sich in einem solchen auch einer der im *εἶδος* enthaltenen Gattungsbegriffe mit der *ὕλη ὡς καθόλου* verbinden. Denn diese *ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα* werden so gewonnen, dafs man an einem Sinnlichgegebenen eine Reihe von Merkmalen übersieht und nur die andern gemeinsamen betrachtet (Met. M 2—3, 1077 b 12 ff.). In diesem Prozefs braucht man nicht z. B. beim Menschen stehen zu bleiben: Dieser kann auch als *ζῷον* untersucht werden; nur dafs auch da die *ὕλη* nicht schwindet; denn diese ist allen *ζῷα* gemeinsam. Aus diesem Grunde heifst es Met.

---

[1]) In der Erklärung dieser Stelle zeigen die beiden Auflagen des Trendelenburgschen Kommentars eine interessante Abweichung. Die zweite Auflage kommt unserer Auffassung näher; nur können wir nicht zugeben, dafs es sich nur um Grade der Abstraktion handle. Siehe S. 395 der 2. Auflage.

[2]) Siehe Anhang 4.

1037 a 6: *ὁ δὲ ἄνθρωπος ἢ τὸ ζῷον τὸ ἐξ ἀμφοῖν ὡς καθόλου.* In der Mathematik ist es ganz offenbar, daſs auch an einer sinnlichen Figur, sofern sie überhaupt ein Polygon ist, etwas bewiesen werden kann, daſs dabei also die Abstraktion weiter und weiter getrieben wird.

Die Mathematik und damit alle beweisende Wissenschaft hat es nun mit jenen *ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα* zu tun. Warum geht sie nicht von den *εἴδη* selber aus? Daſs sie es nicht tut, kann keinem Zweifel unterliegen; denn die *εἴδη* gehören ja zur *πρώτη φιλοσοφία.* Aber jetzt wird uns auch der Grund deutlich: alles beweisbare Wissen geht auf die allgemeinen, nicht im Wesen enthaltenen Eigenschaften, z. B. *ἄρρεν-θῆλυ* beim Lebewesen, *περιττόν-ἄρτιον* bei der Zahl, *ἴσον-ἄνισον* bei der Gröſse, *εὐθύ-κάμπυλον* bei der Linie usw. (Met. Z 5, 1030 b 21 f.; de an. 402 a 15 *τῶν κατὰ συμβεβηκὸς ἰδίων ἀπόδειξις* An. post. 73 a 18 f.; 76 b 7 f.). Diese sind aber niemals aus der reinen Form ableitbar, sondern treten stets erst mit der Materie auf: Met. 1058 b 21 *τὸ δὲ ἄρρεν καὶ θῆλυ τοῦ ζώου οἰκεῖα μὲν πάθη, ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλλ' ἐν τῇ ὕλῃ καὶ τῷ σώματι.* Deshalb muſs man immer ein Sinnliches vor Augen haben in aller beweisenden Wissenschaft, betrachtet dies jedoch nicht als solches, sondern — genau wie die *ὕλη νοητή* selber — nur in einer bestimmten Beziehung, gleich als wenn diese abstrahierbar wäre: Met. 1078 a 5 *πολλὰ δὲ συμβέβηκε καθ' αὑτὰ τοῖς πράγμασι ᾗ ἕκαστον ὑπάρχει τῶν τοιούτων, ἐπεὶ καὶ ᾗ θῆλυ τὸ ζῷον καὶ ᾗ ἄρρεν, ἴδια πάθη ἐστίν, καίτοι οὐκ ἔστι τι θῆλυ οὐδ' ἄρρεν κεχωρισμένον τῶν ζῴων· ὥστε καὶ ᾗ μήκη μόνον καὶ ᾗ ἐπίπεδα.* 21: *ἄριστα δ' ἂν οὕτω θεωρηθείη ἕκαστον, εἴ τις τὸ μὴ κεχωρισμένον θείη χωρίσας, ὅπερ ὁ ἀριθμητικὸς ποιεῖ καὶ ὁ γεωμέτρης* usw. Damit haben wir nun auch den Sinn jener Hinzufügung des Seins gefunden (oben § 34), die in den An. post. verlangt wurde, damit ein Zusammenhang zwischen *ὅρος* und den *συμβεβηκότα καθ' αὑτὰ* ermöglicht werde. Daſs nämlich etwas, dessen Begriff gefunden ist, nun auch wirklich „sei“, dies festzustellen sollte Aufgabe der *ἐπαγωγή*, des Abstrahierens also aus den Wahrnehmungen, sein (An. post. I, 18; II, 7 Anfg.), und damit ist ja die Beziehung auf die *ὕλη* unmittelbar gegeben; so steckt auch in jener Hinzufügung des Seins die Meinung, daſs erst die Verbindung des

reinen Begriffes mit der ὕλη die Grundlage abgeben könne für den Zusammenhang, den die syllogistische Wissenschaft aufzeigen will. Allgemein sind ihre Sätze, soweit es eine ὕλη ὡς καθόλου, eine ὕλη νοητή gibt. (Man vergleiche damit die Kantische Erklärung: synthetische Urteile seien nur mit Hilfe der Anschauung möglich; synthetische Urteile a priori nur mit Hilfe einer reinen Anschauung). Gibt es nun also nach Aristoteles allgemeine Anschauungen? Nein, für sich nicht, sondern immer nur an einer sinnlich individuellen, davon nicht abtrennbaren. Hier weiter zu forschen, wird Aufgabe der Psychologie sein.

38. Um den Unterschied der ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα und der εἴδη recht hervortreten zu lassen, wollen wir nun einmal die Merkmale zusammenstellen, die das Wesen der Substanz ausmachen.

Diese soll erstens ὑποκείμενον sein; daraus hat man gefolgert, nur das Einzelding könne Substanz sein. Doch das will Aristoteles gar nicht. Ein ὑποκείμενον gibt es in dreifachem Sinne, als εἶδος, als ὕλη und als συνειλημμένον (Met. Z 2, 1029 a 2). Wie wenig zureichend aber diese Wesensbestimmung der Substanz ist, zeigt besonders einmal Δ 8, 1017 b 23: συμβαίνει κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τὸ ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται, καὶ ὃ ἂν τόδε τι ὂν καὶ χωριστὸν ᾖ· τοιοῦτον δὲ ἑκάστου ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος, und ferner An. post. 83 a 24 f., wo κατά τινος κατηγορεῖσθαι gar nicht identisch ist mit καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι, sich dies letzte vielmehr bloſs auf die συμβεβηκότα bezieht (vgl. 73 b 8). Sehr wohl kann also die Substanz Prädikat eines Urteils werden, allerdings nur eines Urteils von ganz bestimmter Beschaffenheit; ὑποκείμενον hat mithin keine rein logische Bedeutung, ist vielmehr erst durch den Gegensatz οὐσία-συμβεβηκός selber bestimmt und daher wenig geeignet, ein festes Kriterium für die Substanzialität abzugeben. Aber selbst wenn man ihn vollständig einheitlich fassen wollte, als das absolut letzte Subjekt aller Prädikate, so würden wir dadurch nach Aristoteles' Ansicht doch nicht auf die sinnlichen Einzeldinge geführt. Die οὐσία als εἶδος kann in der Tat ausgesagt werden, wie die bisher angeführten Stellen beweisen (vgl. noch 1043 a 6 τὸ τῆς ὕλης κατηγορούμενον αὐτὴ ἡ ἐνέργεια), aber ihr Subjekt ist dann die ὕλη: Met. Z 1029 a 23 τὰ μὲν

γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὑτὸ οὔτε τι οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐδέν ἐστιν οὐδὲ αἱ ἀποφάσεις. Deutlich also wird hier jenes Etwas bezeichnet, das durch keinerlei Aussage bestimmbar ist, das, wie es an anderer Stelle heifst, völlig unerkennbar ist 1036 a 8 ἡ δὲ ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν. Dafs diese so gefafste Materie nicht metaphysisch das Subjekt aller Wesensbestimmtheit sein könne, ist klar, und an der besprochenen Stelle wendet sich dann auch Aristoteles mit Nachdruck ab zur μορφή, als der wirklichen πρώτη οὐσία, nicht ohne hinzuzufügen: 1029 a 30 τὴν μὲν τοίνυν ἐξ ἀμφοῖν οὐσίαν, λέγω δὲ τὴν ἔκ τε τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς (also das Einzelding) ἀφετέον· ὑστέρα γὰρ δήλη· φανερὰ δέ πως καὶ ἡ ὕλη. Daraus schliefsen wir, dafs Aristoteles selber den Begriff des ὑποκείμενον in seinen äufsersten Konsequenzen als Kriterium der πρώτη οὐσία verworfen habe.

Wir müssen es Aristoteles schon glauben, dafs er diejenigen Merkmale, die er sowohl hier, als auch 1017 b 23 f. dem ὑποκείμενον vorzieht, wirklich als die für seine πρώτη οὐσία wesentlichen ansieht: 1029 a 26 ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην. ἀδύνατον δέ· καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ. διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης. Dafs nun das εἶδος, die Form, dieser Forderung vollkommener Bestimmtheit und daher Unabhängigkeit genüge, dafür gibt es mehr als genug Belege; dafs die Form allein sie vollständig erfülle, wird sich ebenfalls zeigen; und doch hat man gerade dies verkannt, mufste es verkennen, wenn man auch in den metaphysischen Schriften die Lehre finden wollte vom Einzelding als der höchsten Substanz. Zeller schreibt, Ph. d. Gr. II, 2, [3]340: „Die Form oder der Begriff ist“ [nach Aristoteles nämlich] „immer ein Allgemeines, sie bezeichnet nicht ein Dieses, sondern ein Solches.“ Von diesen Behauptungen ist die erste zwar richtig, aber in ihrer Uneingeschränktheit irreführend: wir fanden bereits mehrere Arten des Allgemeinen, die mit dem εἶδος nicht zusammenpassen: τὸ γένος, τὰ συμβεβηκότα καθ' αὑτά, τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα, die zweite beruht auf einem Mifsverständnisse, und die Stelle, die dies veranlafst hat, ist auch für unsere Betrachtung recht lehrreich.

Zeller zitiert Met. Z 8, 1033 b 21, läſst freilich gerade das Subjekt zu jenem *τοιόνδε* fort; und das ist in der Tat nicht ganz einfach zu finden. In diesem Kapitel hatte der Philosoph vorher immer wieder behauptet, das *εἶδος* sei, genau wie die Materie, ein *τόδε τι* (1033 b 3, 10, 13, 19), und dies entspricht auch seinen sonstigen Äuſserungen (Met. 1017 b 25; 1029 a 28; 1042 a 29; 1003 a 10; 1030 a 3, 6, 19; 1037 b 27; de an. 412 a 8). Unglücklicherweise aber wendet er sich von b 20 ab wieder gegen Plato und schlieſst: *φανερὸν ἄρα ὅτι ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία, ὡς εἰώθασί τινες λέγειν τὰ εἴδη, εἰ ἔστιν ἄττα παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, πρός τε τὰς γενέσεις καὶ τὰς οὐσίας οὐδὲν χρήσιμα.* Also muſs er doch im vorhergehenden von seinem *εἶδος* zum platonischen übergegangen sein, und das Subjekt des von Zeller zitierten Satzes ist bereits dieser bekämpfte Begriff. Der Unterschied wird durch die verschiedene Wirkung des aristotelischen und platonischen *εἶδος* klargemacht: jenes schafft ein *τοδὶ ἐκ τουδί* (b 3), ein *ἅπαν τόδε* (b 24), d. h. wirkliche Individua, wie Kallikles, Sokrates, und ist somit brauchbar als Substanzbegriff; dieses hingegen erzeugt nur ein *τόδε τοιόνδε* (b 24), ein Abstraktallgemeines *σφαῖρα χαλκῆ ὅλως* (b 26), also keine Substanz, und deswegen ist es unbrauchbar. Der Fehler ist demnach bei Plato der, daſs er jenes Allgemeine, das immer nur an einem Sinnlichen gedacht werden kann, loslöste und zum Erzeuger dessen zu machen suchte, von dem es doch abhängt. Da jenes abstrakte Haus ein *τοιόνδε* ist, d. h. Unbestimmtheiten enthält, so kann es nicht *οὐσία* sein. Soll in diesem Kapitel der Schluſs von b 20 an nicht dem Anfang strikt widersprechen, so muſs man eben jenen Unterschied des *εἶδος* und *ἀφῃρημένον* anerkennen, den wir schon unabhängig von dieser Stelle charakterisierten. Natürlich ist es ganz besonders wertvoll, daſs hier Aristoteles in dieser Unterscheidung zugleich sein Verhältnis zur platonischen Lehre zu fassen sucht.

Auf dasselbe Ergebnis, vielleicht noch etwas klarer, führt die Untersuchung des mit dem *τόδε τι* fast gleichwertigen *χωριστόν*. Das *εἶδος* ist *χωριστόν*, daran kann kein Zweifel sein (auſser den oben Zeile 6 angeführten Stellen: 1071 a 8), schon weil es *ἐντελέχεια* ist (de an. 412 a 10: *τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια;* vgl. 21, 414 a 17; Met. Θ 8): *ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει*, Met. 1039 a 7. Natürlich

χωριστόν κατὰ λόγον; etwas anderes ist undenkbar, da das *εἶδος* niemals ein *ἐν ἀριθμῷ, τόπῳ, μεγέθει, ποσῷ* sein kann (s. o. S. 81/2). Das Abstraktallgemeine dagegen ist ein *ποσόν*, führt *ὕλη* bei sich und kann daher niemals *χωριστόν κατὰ τὸ εἶδος* oder *κατὰ τὸν λόγον* sein. Auf der anderen Seite kann es aber auch nicht *χωριστόν κατὰ τὸ ποσόν* sein; denn das sind nur die Individua, von denen dieses Abstrakte ja niemals ablösbar sein soll. Somit kommt ihm das Prädikat *χωριστόν* in keinem Sinne zu, und folglich ist es auch nicht *οὐσία*. Zudem kommt gegen die *ἀφῃρημένα* dasselbe Bedenken wie gegen die *γένη* in Betracht. Denn sie sind es ja, denen die *συμβεβηκότα καθ' αὑτὰ* anhaften; *χωριστά*, für sich betrachtet, sind sie daher *κοινά*, unbestimmt, können widersprechende Dinge unter sich befassen; wie die *γένη*, so können also auch sie nicht Substanzen sein.

Aristoteles unterscheidet scharf drei theoretische Wissenschaften *πρώτη φιλοσοφία* (*θεολογία*), *μαθηματική* und *φυσική* z. B. Met. E, 1026 a 18 f.; de an. 403 b 11—16: *ὁ φυσικὸς περὶ ἅπανθ' ὅσα τοῦ τοιουδὶ σώματος καὶ τῆς τοιαύτης ὕλης ἔργα καὶ πάθη· ὅσα δὲ μὴ ᾗ τοιαῦτα, ἄλλος, καὶ περὶ τινῶν μὲν τεχνίτης, ἐὰν τύχῃ, οἷον τέκτων ἢ ἰατρός, τῶν δὲ μὴ χωριστῶν μέν ᾗ δὲ μὴ τοιούτου σώματος πάθη καὶ ἐξ ἀφαιρέσεως, ὁ μαθηματικός, ᾗ δὲ κεχωρισμένα ὁ πρῶτος φιλόσοφος*. Nehmen wir das Beispiel der Kugel. Die reine Form, das *εἶδος* (nicht die Gestalt als Gröſse!!) gehört zum Gebiete der *πρώτη φιλοσοφία*; damit kann beweisende Wissenschaft nichts anfangen, wenn sie nicht das Sein dieses Begriffes ebenfalls annimmt, und das kann sie nur, wenn sie es an einem, dabei freilich als solchem nicht in Betracht kommenden Sinnlichen anwendet; so wird aus dem *εἶδος* ein *ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενον*, das zur mathematischen Betrachtung tauglich ist. Die Erz- oder Wachskugel endlich, sofern ihr Material in Betracht kommt, gehört zur Physik; auch diese beschäftigt sich nicht mit dem Individuum als solchem: das tut keine Wissenschaft, wenigstens keine theoretische, aber sie sieht doch auch nicht von der sinnfälligen Materie ab. Diese bewundernswerte Scheidung der Wissenschaften verliert völlig ihre Kraft, wenn nicht auch die Objekte ebenso scharf voneinander gesondert werden, also vor allem *εἶδος* und *ἀφῃρημένον*. Das kommt aber in den Dar-

stellungen der aristotelischen Philosophie nicht genügend zum Ausdruck. Plato, so meint Aristoteles, faſste seine Ideen ganz in der Weise mathematischer Gegenstände, löste sie aber dennoch von allem Sinnlichen völlig ab. Das ist ein Widerspruch, behauptet er; und mit Recht: denn das würde die Annahme einer sinnenfreien, übersinnlichen oder reingeistigen Anschauung bedeuten, die es nun einmal nicht gibt.

39. Es bleibt nur noch übrig, daſs wir vom Verhältnis des Allgemeinen zur Erkenntnis, zum *νοῦς* sprechen. Met. *Λ* 7, 1072 b 22 heiſst es: *τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων.* Und vorher: *ἑαυτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν.* Wie Plato, so vergleicht auch Aristoteles dieses Erfassen des *νοητόν* mit dem Wahrnehmen (An. post. 76 b 36, de an. 430 a 17, b 27). Und ähnlich, wie die Wahrnehmung der spezifischen Qualitäten, der *ἴδια*, nur wahr sein kann (de an. 418 a 11; 427 b 12; 428 b 18: *ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστιν ἀεὶ ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος*), so ist auch bei jenem einfachen Erfassen des *νοῦς* keine Täuschung möglich: entweder er „begreift" seine Objekte richtig, oder er kennt sie gar nicht (Met. *Θ* 10, 1051 b 23 f.; de an. 430 b 29: *ὥσπερ τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές, εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μή, οὐκ ἀληθὲς ἀεί, οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης*). Wenn nun der *νοῦς* ständig wirkend gedacht werden muſs, so ist sein Wesen eben *νοεῖν* (de an. 429 a 22—24), und daher ist er mit den *εἴδη*, den *νοητά*, identisch: *ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης* (natürlich in ganz strengem Sinne), *τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον* de an. 430 a 3, 20.[1]) Dann müssen aber alle Prädikate sich austauschen lassen, und dies ist in der Tat der Fall. Einmal nämlich werden die *εἴδη* stets als *ἐνεργείᾳ ὄντα* bezeichnet (Met. 1043 a 5; 1045 a 13; 1051 b 28; 1071 a 8); hierin haben wir nur einen neuen Ausdruck für die absolute Bestimmtheit der Form zu erblicken; denn das Gegenteil dieses Begriffes, *δύναμις*, umfaſst alles das, was noch weiterer Bestimmung zugänglich ist, also *γένος* und *ὕλη*. Und umgekehrt ist der *νοῦς ποιητικός*[2]) allein *χωριστός* (de an. 429 b 21 *καὶ ὅλως ἄρα ὡς*

---

[1]) Vgl. Met. *Λ*, 1074 b 21 f.; 1075 a 3 f.

[2]) Siehe Anhang 5.

χωριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης, οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν, d. h. abtrennbar ist nur der *νοῦς*, der die Form denkt, nicht der, der die mathematischen Gröfsen bearbeitet; vgl. 429 b 5: 430 a 17, 22, b 26), selbstverständlich ebenfalls *κατὰ λόγον* (429 a 10—12): alles andere hätte keinen Sinn. Natürlich sind auch die abstrakten Gegenstände *νοητά*; der Ausdruck *ὕλη νοητή* weist schon darauf hin; aber sie werden nicht *κατ' ἐνέργειαν*, d. h. nicht *κεχωρισμένως* gedacht: de an. 431 b 12 *τὰ δὲ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα νοεῖ ὥσπερ ἂν εἰ τὸ σιμόν, ᾗ μὲν σιμόν, οὐ κεχωρισμένως ..... οὕτω τὰ μαθηματικὰ οὐ κεχωρισμένα ὡς κεχωρισμένα νοεῖ* usw. Darüber Genaueres im folgenden Abschnitt.

Diese letzte Unterscheidung wird nun besonders gut erläutert durch die Analytiken, die durchgehend *ἐπιστήμη ἀποδεικτική* von einem noch höheren Wissen, durch das wir für jene die Voraussetzungen besäfsen, unterscheiden; und dieses höhere oder frühere ist der *νοῦς* (z. B. 88 b 36 *λέγω γὰρ νοῦν ἀρχὴν ἐπιστήμης*; bes. 100 b 5—17). Das Wichtigste ist nun, dafs wir dort auch erfahren, wieso die *ἐπιστήμη* nur eine Erkenntnis *δυνάμει* verschaffe: die Kenntnis des Allgemeinen, z. B. dafs in allen Dreiecken die Summe der Winkel zweien Rechten gleich sei, gibt nur die Möglichkeit, dies auch für ein bestimmtes, z. B. rechtwinkliges Dreieck einzusehen; um die Wirklichkeit dieser Erkenntnis zu gewinnen, mufs ich mich erst auf anderem Wege überzeugen, dafs es ein rechtwinkliges Dreieck gebe (86 a 22); dies geschieht zuletzt durch Wahrnehmung (An. post. I 18, ausdrücklich für *τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα*; II, 7 Anfg.). Noch etwas genauer wird derselbe Gedanke An. pr. II, 21 behandelt (besonders 67 a 27 f.). Dort erfahren wir, dafs zur vollen Erkenntnis aufser der Kenntnis des Allgemeinen und der Wahrnehmung des Einzelnen noch eine *ἐπιστήμη κατὰ τὸ ἐνεργεῖν* notwendig sei; das will besagen: ich darf nicht nur wahrnehmen, sondern ich mufs in dieser Wahrnehmung „wirken“, mufs den Begriff, der dem allgemeinen Satze zugrunde lag, auf diesen besonderen Fall anwenden, um ihn unter das Allgemeine unterordnen zu können.

Ist es nun hierdurch klar geworden, wieso die allgemeine, syllogistische Erkenntnis, z. B. der Mathematik, nur eine *ἐπιστήμη κατὰ δύναμιν*, das Erfassen der *εἴδη* dagegen eine *ἐπι-*

στήμη κατ' ἐνέργειαν ist, so haben wir damit das Rüstzeug gewonnen, um auch jene berühmte Stelle am Schlusse des Buches M der Metaphysik erklären zu können (1087 a 10—25). Dort hat man allgemein die Worte (18) *ἡ δὲ ἐνέργεια ὡρισμένη καὶ ὡρισμένου τοῦδέ τινος* auf die Erkenntnis des Einzeldinges bezogen, das dann allerdings allein *οὐσία* sein könnte. Aber dann wäre ja mit jener höchsten Erkenntnis die Wahrnehmung gemeint, die allein das Einzelding erfassen kann, die aber an jener Stelle der An. pr. 67 a 27 ausdrücklich von der *ἐπιστήμη κατ' ἐνέργειαν* unterschieden wird. Und dann ist auch das Einzelding keineswegs *ὡρισμένον*, vielmehr jeder Definition unzugänglich (Met. 1039 b 27), und eine *ἐπιστήμη* davon ist überhaupt unmöglich. Aufserdem würde die ganze Praxis des Aristoteles dieser Behauptung ins Gesicht schlagen: denn er ist es doch, der überall den *τύπος*, den *χαρακτήρ* sucht, und wo hätte er jemals die Untersuchung des Einzelfalles in seinem Forschen als der Weisheit letzten Schlufs behandelt? Die Worte müssen also anders aufgefafst werden. Mit dem *ἐπίστασθαι δυνάμει*, das selber in dieser *δύναμις* die *ὕλη καθόλου* also Unbestimmtheit enthalten und auf ebensolche Gegenstände gehen soll, ist offenbar die *ἐπιστήμη ἀποδεικτική* gemeint. Wir haben gesehen, dafs deren Grundbegriffe, die *ἀφῃρημένα*, in der Tat mit *ὕλη καθόλου* verbunden sein sollten und, weil sie so als *γένη* weiteren (widersprechenden) Bestimmungen zugänglich sind, wohl als *ἀόριστα* bezeichnet werden können. Gerade diese Eigenschaft machte sie ja untauglich zur Substanz. Diesem *ἐπίστασθαι δυνάμει* ist ein *ἐπίστασθαι ἐνεργείᾳ* entgegengestellt, das alle jene die Substanzialität ausschliefsenden Bedenken nicht erregt, und eine Bedingung erfüllt nur das Wissen der reinen *εἴδη*, des vollkommen Bestimmten also, nicht das des Einzelnen, das ja auch wieder *ὕλη* enthält und dadurch *ἀόριστον* wird. Die *εἴδη* sind nicht *καθόλου* im Sinne des *κοινόν*, des *ἀόριστον*; sie haben eigentlich überhaupt keinen Umfang, kommen wenigstens nicht verschiedenen Dingen zu: denn die *ἄτομα καθ' ἀριθμόν* sind, wie wir sahen, nach dem *εἶδος* nicht verschieden. Sobald man diese Umfangsbeziehung hinzunimmt, also einen Gegenstand hervorbringen will, der alles diesen Einzelnen Gemeinsame enthielte, kommt man zum Abstrakten. Nur der *νοῦς ποιητικός* streift im Erfassen der

μορφή alle und jede *ὕλη* ab, oder ist vielmehr für sie vollkommen unzugänglich. Somit dürfte es sicher sein, daſs sich die Worte: *ἡ δ' ἐνέργεια ὡρισμένη καὶ ὡρισμένου τοῦδέ τινος* auf den *νοῦς* und die *εἴδη ἄνευ ὕλης* beziehen. Was dann noch folgt (1087 a 19 f.). hat lediglich den Zweck, nachzuweisen, daſs das Allgemeine im Sinne der Gattung nicht *οὐσία* sein könne, was ja viele Parallelen in der Metaphysik hat. (Vgl. besonders zu a 19 noch Z 8, 1033 a 30.)

40. Nur bei dieser Auffassung endlich tritt auch der historische Zusammenhang zwischen der aristotelischen und platonischen Philosophie so zutage, wie wir es erwarten, wenn wirklich Aristoteles von seinem 18. bis zum 38. Lebensjahre Mitglied der Akademie war. Sein Verhältnis zu Plato soll uns am Schlusse auch dieses Abschnittes beschäftigen.

Dem platonischen *εἶδος* entspricht das aristotelische. Bei beiden stellt es das Prinzip der vollständigen Bestimmtheit dar, die immer nur durch das Denken erreichbar sei und in der Definition ihren Ausdruck finde.[1]) Beide fassen das *εἶδος* als einen vom Einzelding verschiedenen, durchaus selbständigen und abtrennbaren Gegenstand. Wenn Aristoteles ferner seine *μορφὴ* als *ἔσχατον εἶδος* als *ἄτομον* versteht, so müssen wir darin eine Verwandtschaft mit der für Platos letzte Periode charakteristischen Forderung erblicken, bei aller Einteilung der Gattungen bis auf die letzten nicht weiter teilbaren Arten zu gehen und dann erst den Begriff ins *ἄπειρον* zu entlassen. Diesem *πέρας* ist bei beiden Denkern ein Prinzip der Unbestimmtheit, der Individuation entgegengestellt: die *ὕλη*. Sie ist an sich völlig unerkennbar, auch nicht wahrnehmbar, und nur als das zu denken, was allen Bestimmungen zugrunde liegt, ohne durch eine solche Kategorie selber getroffen zu werden. Zwar wenn nun Plato kühn genug dieses Prinzip mit dem Raume identifiziert, so glaubt Aristoteles ihm hier doch nicht ganz folgen zu können; doch steht er Plato durchaus nicht sehr fern in diesem Punkte, wie seine Kritik Phys. *Δ* 1—4 beweist; er würde es sich gefallen lassen, wenn man als letzte Materie das „Volumen“, das allen ausgesagten Eigenschaften

---

[1]) Vgl. Met. 1022 a 9—10: *τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο (τὸ τί ἦν εἶναι) πέρας.*

zugrunde liegt, definierte (vgl. 211 b 29 f.). — Die Individua der sinnlichen Anschauung sind nach beiden zusammengesetzt aus diesen beiden Seiten, dem Bestimmten und dem Unbestimmten; ihre Anzahl in jeder Art ist unbegrenzt.[1]) Bei der Erzeugung dieses Sinnlichen verhält sich das *εἶδος* zur *ὕλη*, wie das Männliche zum Weiblichen.[2])

Fassen wir nun die Erkenntniskräfte ins Auge, die uns zum Erfassen der genannten Gegenstände zu Gebote stehen, so stimmen wieder beide Denker überein, dafs zu scheiden wären: *νοῦς* und *αἴσθησις*, entsprechend den *εἴδη* und den Individuen, (die *ὕλη* ist *ἄγνωστος*) dafs aber dazwischen noch eine besondere Stelle die *ἐπιστῆμαι* einnähmen, insbesondere die Mathematik. Auch in der Bewertung dieser drei Arten der Erkenntnis sind die beiden Philosophen einig. Die Weiterarbeit des Aristoteles besteht nur darin, dafs er die Konsequenzen der platonischen Gedanken, die Grenzlinien zwischen den einzelnen Gebieten schärfer ins Auge fafst. Wenn das *εἶδος* vollständig bestimmt und selbständig sein soll, so kann es niemals irgendwie die Gattung zu verschiedenen anderen Begriffen darstellen. Dem Gattungsbegriff kommen, sei es bei der Definition in den *διαφοραὶ εἰδοποιοί*, sei es bei deren Verbindung mit der *ὕλη καθόλου* in den *συμβεβηκότα καθ' αὑτά* Bestimmungen zu, die gleichzeitig in ihm nicht gedacht werden können, es also unmöglich machen, ihn als abtrennbaren Gegenstand, als Ursache alles Bestimmten am Einzelding zu benutzen: er ist *τοιόνδε*. Da die Idee nun von Aristoteles als Gattung aufgefafst wird (Met. 1042 a 15 *τῷ δὲ καθόλου καὶ τῷ γένει καὶ αἱ ἰδέαι συνάπτουσιν· κατὰ τὸν αὐτὸν γὰρ λόγον οὐσίαι δυκοῦσιν εἶναι*), so mufste sie ihm also in diesem Punkte gänzlich unzulänglich erscheinen. Hier setzen daher seine schwersten Angriffe ein, und vielleicht haben sie mit dazu beigetragen, dafs Plato in letzter Zeit auf die Einteilung bis zum *ἄτμητον* so grofsen Wert legt. Der andere Vorwurf,

[1]) Es sei denn, dafs einmal alle Materie verbraucht sei, wie bei Aristoteles für den Himmel, der deshalb nur einmal da ist, d. h. in einem einzigen Exemplar: de caelo 287 a 25 f.

[2]) Met. 988 a 1—7: wenn Aristoteles dort dem Plato die entgegengesetzte Ansicht zuweist, so gibt ihm der Timäus offenbar unrecht.

der ebenfalls beständig wiederkehrt, Plato halte die Ideen für Individua, scheint mir durch die uns erhaltenen Dialoge nicht gerechtfertigt werden zu können und nur hervorgerufen zu sein durch die Mythen der berühmten Schriften aus der ersten Periode. Auch lernen wir für Aristoteles daraus wenig Neues: seine *μορφή* ist natürlich nur *εἴδει ἕν*, wie alles *νοητόν* (de an. 429 b 28 *ἕν δέ τι τὸ νοητὸν εἴδει*). Einen wesentlichen Fortschritt stellt endlich auch die schärfere Trennung von *πρώτη φιλοσοφία* und *μαθηματική* dar, die bei Plato immer etwas Fliefsendes behielt und nur auf der Methode zu beruhen schien. Aristoteles verlegt den Unterschied in die Objekte und weist der syllogistischen Wissenschaft das Abstraktallgemeine zu, das *ὕλη καθόλου* enthält, also auch rein gedanklich nichts Selbständiges darstellt.

So steht also Aristoteles ganz auf platonischem Boden und arbeitet in diesem Sinne weiter, nicht ohne einen guten Schritt vorwärts zu tun. Dabei mag das Streben nach selbständiger Grundlage für seine neue Schule und die Entwicklung, die die Lehre Platos bei dessen legitimen Nachfolgern gefunden hatte, den Unterschied in seinen Augen vergröfsert haben. In einer Frage kann ich jedoch nicht einsehen, wieso Aristoteles weitergekommen sein sollte, als Plato: das ist das Problem des Zusammenhanges zwischen Begriff und Individuum. Wenn man es so darstellt, als gehe die Entwicklung der griechischen Philosophie dahin, den Begriff mit dem Einzelding in Einklang, in eine denkbare Beziehung zu bringen, so trägt man die modernen Bemühungen nach einem Monismus in eine Zeit hinein, in der solche Bestrebungen noch gar nicht den Hauptgesichtspunkt abgeben; im Grunde war die Weltanschauung von Platos und Aristoteles' Gegnern, den Sophisten, viel monistischer als deren eigene. Die Antwort nun des Aristoteles auf die Frage, wie denn *εἶδος* und *ὕλη*, Bestimmtheit und Unbestimmtheit, eine Einheit eingehen könnten, steht H 6 der Met. Er meint, mit seiner reinlichen Scheidung von *ὕλη* und *μορφή* diese Frage überhaupt überflüssig gemacht zu haben. Beides ist dasselbe, wenn man die *ὕλη* als das durch dieses *εἶδος* Bestimmbare ansieht. Beabsichtigt wenigstens war in Platos *πέρας* und *ἄπειρον* genau dasselbe; Aristoteles mag die Begriffe reinlicher herausgearbeitet haben, aber ihren Zusammenschlufs

im Sinnlichen hat auch er nicht besser erklärt, da er hier überhaupt kein Problem mehr sah.

Sehr viel weiter gefördert ist dagegen bei ihm die psychologische Analyse der Probleme, zu der wir nunmehr übergehen wollen.

5. Psychologische Theorie der Abstraktion.

41. Das wichtigste Ergebnis des vorigen Abschnittes war die Feststellung der absoluten Verschiedenheit der *εἴδη* von den *ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμετα*, und diese Erkenntnis wird auch in die psychologischen Darlegungen des Philosophen Klarheit bringen. Die Seele ist auf der einen Seite ein kritisches, auf der anderen ein kinetisches Vermögen (de an. 432 a 15—18). Nach jener ersten, die für uns allein in Betracht kommt, umfafst sie *αἴσθησις* und *νοῦς*. Ausdrücklich sollen nämlich in ihr die entsprechenden Unterschiede wiederzufinden sein, die sich in der Natur der Gegenstände fanden (430 a 10—14). Da nun die Gröfse und der Begriff der Gröfse, das Wasser und der Begriff des Wassers etwas anderes sind, so mufs die Seele[1]) auch für jedes ein besonderes kritisches Vermögen besitzen (429 b 10 ff.), das Wahrnehmungsvermögen für die sinnlichen Eigenschaften, den *νοῦς* für die Begriffe. Es ist nun sehr zu beachten, dafs in jedem dieser so aufklärenden Kapitel de an. III, 4—8 der Unterschied des Abstraktallgemeinen vom reinen *νοητόν* betont wird. So heifst es denn auch gleich bei dieser Scheidung der Seelenvermögen nach der Art der Gegenstände: *πάλιν δ'ἐπὶ τῶν ἐν ἀφαιρέσει ὄντων τό εὐθὺ ὡς τὸ σιμόν· μετὰ συνεχοῦς γάρ· τὸ δὲ τί ἦν εἶναι εἰ ἔστιν ἕτερον τὸ εὐθεῖ εἶναι κοὶ τὸ εὐθύ, ἄλλο· ἔστω γὰρ δυάς. ἑτέρῳ ἄρα ἢ ἑτέρως ἔχοντι*[2]) *κρίνει. καὶ ὅλως ἄρα ὡς χωριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν.* Deutlicher kann der Unterschied des *ἀφῃρημένον* vom *εἶδος* nicht gemacht werden. Im folgenden wird auf die Identität von *νοῦς* und *νοούμενον* hingewiesen, wieder aber nur *ἐπὶ τῶν ἄνευ ὕλης*. Denn, heifst es am Schlusse des Kapitels: „bei dem, was mit der Materie

---

[1]) *ψυχή* ist 429 b 10 ff. Subjekt, nicht *νοῦς*. Dies Subjekt wird auch sonst häufiger fortgelassen.

[2]) Siehe Anhang 6.

verbunden ist, gehört ein jedes nur der Möglichkeit nach zu den *νοητά*, so dafs diesen nicht allen der *νοῦς* zukommt, wohl aber dem *νοῦς* die Eigenschaft des *νοητόν*". Im nächsten Kapitel wird dieser selbe Unterschied mit *ἐπιστήμη κατ' ἐνέργειαν* und *κατὰ δύναμιν* wiedergegeben, eine Ausdrucksweise, die wir schon aus der besprochenen Metaphysikstelle (M 10) kennen. Gemeint ist hier dasselbe, nur dafs die Worte *κατὰ δύναμιν* dadurch eine etwas andere Wendung erhalten, dafs in *δύναμις* mehr die Bedeutung des Vermögens (als Kraft), als die der Unbestimmtheit liegt, was ja bei Aristoteles auch sonst beides abzuwechseln pflegt. Aber da diese Wandlung der Begriff der *ὕλη* genau mitmacht, diese aber überall, auch an unserer Stelle, das entscheidende Kriterium dafür abgibt, ob etwas reine *ἐνέργεια* sei oder nicht, so sind in der Tat hier wie Met. M 10 mit *ἐπιστήμη κατὰ δύναμιν* dieselben Gegenstände, nämlich *τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα*, gemeint. Die wirklichen, mit sinnlicher Materie verbundenen Einzeldinge kommen an beiden Stellen nicht in Betracht, sie sind weder *ἐπίστητα* noch überhaupt *νοητά*. Für den Zusammenhang der aristotelischen Gedanken ist ein Satz besonders wichtig (430 a 20/21 = 431 a 1—3): *τὸ δ'αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δέ οὐδὲ χρόνῳ.* Auf ihn, wie auf den Schlufs des Kapitels müssen wir später noch einmal zurückkommen.

Besonders wertvoll ist das nächste Kapitel (6), das über den Unterschied der *νόησις τῶν ἀδιαιρέτων* und der *σύνθεσις νοημάτων* handelt und damit auf den Begriff der Zeit, in der gedacht wird, hinführt. Sobald ich irgend eine Länge als geteilt oder als Summe von Teilen denken will — und das mufs doch nach Met. Z 10 der Mathematiker durchaus —, mufs ich auch die Zeit teilen, in der ich eine solche Länge denke. Nur die *εἴδη*, die *κατὰ τὸ ποσόν* weder teilbar noch unteilbar sind, weil sie jede Ausdehnung abgestreift haben, müssen in einer unteilbaren Zeit gedacht werden. Bei den *ἀφῃρημένα*[1]) z. B. der Mathematik kommt freilich jene unvermeidliche psychologische Tatsache, dafs sie nicht in einem Augenblicke denkbar sind, nicht in Betracht: sie werden in jeder Hinsicht als unteilbar

---

[1]) Siehe Anhang 5.

angesehen. Aber diese Einheit ist nicht abtrennbar, mithin auch nicht *ἐνεργείᾳ*. Schliefslich heifst es dann am Ende des Kapitels, wie auch am Anfang, der *νοῦς* sei, insofern er *τὰ ἀδιαίρετα*, also im wahren Sinne nur *τὰ εἴδη*, denke, keinem Irrtum ausgesetzt; hinzugefügt wird noch einmal: *οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης*. So sieht man also trotz der schlechten Überlieferung des Kapitels noch deutlich, dafs es sich um eine Differenzierung innerhalb des *νοῦς* darin handelte.

Im folgenden Kapitel, von 431 b an, wird dies wieder ganz deutlich (2): *τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ*, (12) *τὰ δὲ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα νοεῖ ὥσπερ ἂν εἰ τὸ σιμόν.*[1]) Dieser neue Gedanke kehrt etwas ausführlicher wieder 432 a 3—14: *ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι*, aber, heifst es ausdrücklich: *τά τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη*; das bezieht sich also lediglich auf die Abstrakte und die *συμβεβηκότα καθ' αὐτά*; diese können nur in einem *φάντασμα* vorgestellt werden, welches den Sinneseindruck ohne dessen *ὕλη αἰσθητή* bedeutet, sie können von ihm nicht gelöst werden. Davon werden jedoch die *πρώτη νοήματα* 432 a 12 geschieden, die nur nicht *ἄνευ φαντασμάτων* gedacht werden können. Diese psychologische Begleiterscheinung ist aber „nebensächlich“: um dies klar zu erkennen, müssen wir noch eine dritte Stelle heranziehen de mem. 450 a 1—4: *συμβαίνει γὰρ τὸ αὐτὸ πάθος ἐν τῷ νοεῖν ὅπερ καὶ ἐν τῷ διαγράφειν· ἐκεῖ τε γὰρ οὐθὲν προσχρώμενοι τῷ τὸ ποσὸν ὡρισμένον εἶναι τοῦ τριγώνου, ὅμως γράφομεν ὡρισμένον κατὰ τὸ ποσόν· καὶ ὁ νοῶν ὡσαύτως κἂν μὴ ποσὸν νοῇ, τίθεται πρὸ ὀμμάτων ποσόν, νοεῖ δ' οὐχ ᾗ ποσόν.* Dies letzte unterscheidet das mathematische vom reinen Denken. Der Mathematiker betrachtet alles *ᾗ ποσόν*. Natürlich können Gegenstände, die in dieser Weise *ὕλη καθόλου* enthalten, nicht *χωριστά*, nicht rein *ἐνεργείᾳ* sein. Dagegen bei den *εἴδη* kommt auch die Quantität im allgemeinen nicht in Betracht, mag man auch (psychologisch!) gezwungen sein, sich ein solches allgemeines Schema vor Augen zu stellen. Der Grund hierfür wird auch angegeben: *οὐκ ἐνδέχεται (ἡ ψυχή) νοεῖν οὐδὲν ἄνευ τοῦ συνεχοῦς, οὐδ' ἄνευ χρόνου τὰ μὴ ἐν χρόνῳ ὄντα,*

---

[1]) Ein anderes *δὲ* kann dem *μὲν* (b 2) nicht entsprechen.

das ist einfach eine Tatsache. Die *εἴδη* sind also, weil sie auch das *πόσον ἀόριστον* nicht enthalten, *χωριστά* und *ἐνεργείᾳ*; sind aber somit die Abstrakta ungleich stärker von den *φαντάσματα* abhängig, so wird auch der Zusammenhang mit der im vorigen Absatza behandelten Bestimmung klar: da bei der *φαντασία* die Möglichkeit der Täuschung beginnt (428 b 10 f., bes. 17), so können nur die davon ganz unabhängigen, wenn auch von ihr begleiteten *εἴδη* als stets wahr betrachtet werden.[1])

Fassen wir die bisher gewonnenen Bestimmungen zusammen, so haben wir auf der einen Seite den *νοῦς ποιητικός*, der reine *ἐνέργεια*, daher *χωριστὸς* ist, sich nur mit den *εἴδη ἄνευ ὕλης* beschäftigt, diese *ἐν ἀδιαιρέτῳ χρόνῳ* denkt, ohne Möglichkeit des Irrtums, und mit diesen seinen Gegenständen identisch ist. Dem steht gegenüber der *νοῦς παθητικός*, der ohne das Material der Sinnlichkeit nicht auskommt, also nur Gegenstände hat, die *δυνάμει νοητά* sind, d. h. *τὰ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα*, die die *ὕλη καθόλου* noch enthalten; er denkt sie nur in ausgedehnter Zeit, nur in den *φαντάσματα*, ist daher dem Irrtum ausgesetzt. Begleitet sind beide stets von der *φαντασία*, die in diesem Sinne auch zur *νόησις* gezählt werden kann (433 a 9); aber der *νοῦς ποιητικός* ist nur zufällig von ihr begleitet, der *νοῦς παθητικός* entnimmt ihr wesentliche Bestimmungen. Beide sind natürlich von der *αἴσθησις*, die allein imstande ist, ein *ἓν κατ' ἀριθμόν* zu erfassen, grundverschieden.

42. Einen Schritt weiter kommen wir, wenn wir die Rolle der *φαντασία* näher ins Auge fassen; sie ist das Vermögen der *φαντάσματα*, die sich immer nur im Anschlufs an die sinnlichen Wahrnehmungen bilden können, von dieser selbst jedoch, sowie vom *νοῦς* verschieden sind (de an. *Γ* 3, bes. 428 b 10—17). Wenn nämlich die aktuelle Wahrnehmung vorüber ist, so bleiben noch Residua, und das eben sind jene *φαντάσματα*, die das Schriftchen *περὶ ἐνυπνίων* so lebendig schildert. Natürlich sind sie nur *ὥσπερ τὰ αἰσθήματα*, denn die *ὕλη αἰσθητή* verschwindet mit dem Aufhören der wirklichen Wahrnehmung (de an. 432 a 9—10). Alles was nachher noch übrig bleibt, ist nur noch als

---

[1]) Das Urteil, die Verbindung von *οὐσία* und *συμβεβηκότα*, soll ja ausdrücklich *κατὰ τὴν φαντασίαν* erfolgen: de an. 402 b 22: *ἐπειδὰν γὰρ ἔχωμεν ἀποδιδόναι κατὰ τὴν φαντασίαν περὶ τῶν συμβεβηκότων* ....

κοινόν oder *καθόλου* faſsbar (Met. Z 10, 1036 a 6—8); natürlich, denn alles Individuelle ist ja nur durch Wahrnehmung uns zugänglich, die übrigens auch nach Aristoteles in innere und äuſsere zu teilen ist (de somno 454 a 3 *τὸν γὰρ αἰσθανόμενον τοῦτον ἐγρηγορέναι νομίζομεν καὶ τὸν ἐγρηγορότα πάντα ἢ τῶν ἔξωθέν τινος αἰσθάνεσθαι ἢ τῶν ἐν αὑτῷ κινήσεων*). Und so bietet die *φαντασία* eine erste Grundlage der Abstraktion, da in ihr viele Merkmale des Individuums fehlen müssen. Zu einer solchen Voraussetzung wird sie aber noch von einer anderen Seite her: sie ist nämlich auch die Grundlage des Gedächtnisses. Denn wird eine *φαντασία* nicht für sich betrachtet, sondern als ein Zeichen oder Bild eines anderen bewuſst, so ist dies eine Erinnerung; dabei ist die Wahrnehmung der Zeit wesentliche Voraussetzung; denn ich muſs wissen, daſs dies *φάντασμα* von früher herstammt, daſs also dies jetzt in mir Wahrgenommene das Residuum ist, welches von einer bestimmten früheren Wahrnehmung übrig geblieben ist. Des bestimmten Zeitpunktes jener ersten Wahrnehmung braucht man sich freilich nicht bewuſst zu werden (452 b 30—453 a 4). Diese *μνήμη* aber ist nun wieder, so lehrt das bekannte 1. Kapitel der Metaphysik, ebenso wie das letzte der Analytiken, Grundvoraussetzung für das Zustandekommen aller Wissenschaft, weil aller Induktion[1]), ohne deren Hilfe nicht abstrahiert werden kann.

Damit wären wir denn bei der Hauptfrage dieses Abschnittes angelangt: wie kommen die Allgemeinbegriffe zustande? Der einzige Weg, auf dem etwas in unsere Seele hineinkommen kann, ist die Sinnlichkeit. An. post. I, 18 belehrt uns, alles Lernen geschehe entweder durch Induktion oder Beweis; doch da der Beweis auch wieder auf allgemeinen Begriffen ruhe, die nur durch Induktion bekannt gemacht würden, so sei diese also zu jeder Wissenschaft erforderlich, und da die Induktion wieder nicht ohne sinnliche Wahrnehmung möglich sei, so müsse mithin in dieser überall der Ausgangspunkt gesucht werden. Hinzuzunehmen ist jedoch noch I, 31: durch Wahrnehmung kann man nichts wissen; denn das Allgemeine kann nie wahrgenommen werden, sondern immer nur ein in

---

[1]) Siehe Anhang 7.

Raum und Zeit bestimmtes (ποῦ καὶ νῦν) Einzelnes — ἡ δὲ ἐπιστήμη τῷ τὸ καθόλου γνωρίζειν ἐστίν. Aber aus einer oft sich wiederholenden Wahrnehmung kann man das Allgemeine „aufspüren" (θηρεύειν). Die Bedeutung der Sinnlichkeit zeigt sehr schön die Bemerkung: ἔνια γὰρ εἰ ἑωρῶμεν οὐκ ἂν ἐζητοῦμεν οὐχ ὡς εἰδότες τῷ ὁρᾶν ἀλλ'ὡς ἔχοντες τὸ καθόλου ἐκ τοῦ ὁρᾶν. (Hingewiesen sei noch auf die Worte 88 a 8: περὶ δὲ τῶν πρώτων ἄλλος λόγος.) Im gleichen Sinne ist die Stelle 90 a 20—30 aufzufassen. Das Wort γνωρίζειν hat bei Aristoteles eine ähnlich unbestimmte Bedeutung, wie etwa to perceive bei den Engländern. Bald wird es dem begrifflichen Erkennen entgegengesetzt (z. B. Met. 1036 a 5, 6), meist jedoch umfaſst es beides, Erkennen und Wahrnehmen, wie γιγνώσκειν auch. Es zeigt also keineswegs immer eine Tätigkeit des νοῦς an.

Wenn nun das Allgemeine aus der wiederholten gleichsinnigen Wahrnehmung bekannt wird, so ist natürlich Voraussetzung, daſs die vorangehenden während der späteren im Gedächtnis bleiben, und von diesem Gesichtspunkt aus wird im letzten Kapitel die μνήμη als die für die Abstraktion wichtigste Funktion beschrieben. Diese soll nur immer das in den verschiedenen Wahrnehmungen Gleiche festhalten: ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, ὃ ἂν ἐν ἅπασι ἓν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό. In der φαντασία, auf die die Erinnerung zurückgeht, lag ja schon der Anfang dieser Abstraktion. Nun kommt Aristoteles dem noch mehr entgegen durch einen neuen Gedanken: zwar ist der Gegenstand der Wahrnehmung immer individuell; aber diese selber enthält ja die ὕλη nicht, sogar nicht einmal die Gröſse (de an. II, 12), ist vielmehr ein λόγος. An. post., 100 b 16, 18: καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου ἀνθρώπου; vgl. I, 31 Anfg. Dahin gehört auch die Bemerkung (Phys. 184 b 13 f.), dass die Kinder zuerst alle Leute für Väter und Mütter ansähen, und daher das Allgemeine als ein Ganzes zunächst näher liege. Aber ausdrücklich sagt Aristoteles ja, daſs das Allgemeine der Gegenstand der Wahrnehmung niemals sein könne, und so streiten die genannten Ausführungen nicht gegen die zahlreichen Stellen, wo es heiſst: für uns seien Einzelnes und Wahrnehmung das Frühere, und diesem Wege folge die ἐπαγωγή, der Natur nach aber das Allgemeine, und dem folge der Beweis,

z. B. An. post. 71 b 31 ff., 72 b 27 f. Folglich kann die ἐπαγωγή allein uns mit dem Allgemeinen bekannt machen (vgl. auch Nik. Eth. 1139 b 36 ff., wo auf die Analytiken offenbar angespielt wird).

Wieso kann dann aber wissenschaftliche Erkenntnis die Wahrnehmung an Wert übertreffen, wenn ihre Grundbegriffe nur aus deren Gegenständen abgeleitet sind? Hier ist zunächst zu bedenken, dafs ja selbst zu der Fähigkeit, Wahrnehmungen im Gedächtnis zu behalten, noch etwas hinzukommen mufs, nämlich ein λόγος An. post. 100 a 1—3: πολλῶν δὲ τοιούτων γινομένων ἤδη διαφορά τις γίνεται, ὥστε τοῖς μὲν γίνεσθαι λόγον ἐκ τῆς τοιούτων μονῆς τοῖς δὲ μή. Das Allgemeine mufs darin „aufgespürt" werden, wie wir eben sahen. Sodann aber darf man den Schlufs der Analytika nicht zu gering werten; dort erfahren wir, dafs nun erst, nachdem die Abstrakta bekannt, in uns „hineingebracht" (100 b 3) worden seien, die Tätigkeit des νοῦς beginne. Das ist die Hauptsache: alles, was wir bisher gehört haben, geht ja nur den νοῦς παθητικός an, das Gedächtnis vor allem, das ja ebenfalls ein πάθος ist, 100 a 13: ἡ δὲ ψυχὴ ὑπάρχει τοιαύτη οὖσα, οἵα δύνασθαι πάσχειν τοῦτο. Nur kann der νοῦς ποιητικός nichts ohne den νοῦς παθητικός denken de an. 430 a 23—25 (vgl. Zeller II, 2, [3]574 Anm. 4), und daher beginnt auch erst mit dessen Einsetzen die Erinnerung; aber das Gedächtnis, so wird versichert, bleibt für die Erkenntnis der εἴδη völlig unwesentlich (de mem. 450 a 24—25; 451 a 28—29). Also schafft der νοῦς ποιητικός als reine ἐνέργεια seine Objekte selber. Aufserdem würde auf die εἴδη keine Induktion der Welt führen; denn diese würde ja die ὕλη ὡς καθόλου niemals beseitigen können, was doch für das τί ἦν εἶναι Wesensbedingung ist. Das Äufserste, was auf diesem Wege erreichbar ist, sind jene ἀφῃρημένα, zu denen natürlich auch die abstrakteren Begriffe der Gattungen, wie z. B. ζῷον, σχῆμα usw., gehören, bis hinauf zu den höchsten Gattungen (s. o. S. 87/8): sie alle haben nach Aristoteles die ὕλη nicht abgestreift und sind nur δυνάμει νοητά.

Im Sinne dieser Schlufsbemerkungen der Analytiken haben wir auch die verwandten Ausführungen im 6. Buche der Nikom. Ethik zu verstehen. Dort heifst es einmal (1039 b 20—31): ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστιν καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς

ἐκ τῶν καθόλου. εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμός· ἐπαγωγὴ ἄρα — und dann wieder mit derselben Entschiedenheit: λείπεται ἄρα νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν, da φρόνησις ἐπιστήμη σοφία das nicht leisten könnten 1141 a 3—8. Besonders klar ist die Stelle 1142 a 25—30, nach der die ἐπιστήμη von νοῦς und αἴσθησις gleichsam umrahmt sein soll: was über ihr liegt, das nämlich, wovon es keinen λόγος gibt, ist das Gebiet des νοῦς, und ebenso gibt es auf der anderen Seite noch ein Gebiet des Sinnlichen, Einzelnen. Etwas später, 1143 a 35 — b 5, werden diese beiden Enden allein dem νοῦς zugesprochen; aber es versteht sich von selbst, dafs der Satz: τούτων (scil. τῶν καθ' ἕκαστα) οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ'ἐστὶ νοῦς nur auf den νοῦς παθητικός gemünzt sein kann.

Die Abhängigkeit des νοῦς ποιητικός vom νοῦς παθητικός kann nur psychologisch sein: sie ist auch lediglich im einzelnen Menschen vorhanden, mit dessen Tode sie auch bei ihm aufhört; denn so werden wir nur jenen Satz der Schrift über die Seele verstehen: ἡ κατὰ δύναμιν ἐπιστήμη προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ: im einzelnen Menschen mufs zeitlich vor jeder Erkenntnis der εἴδη die Affektion des νοῦς παθητικός durch die ἐπαγωγή vorhergehen, im ganzen Weltall aber nicht. Dadurch ist offenbar auf den göttlichen νοῦς hingewiesen, der nach Met. Λ als ἀρχὴ κινήσεως ἀκίνητος alle Dinge erst erzeugt: ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελεχείᾳ ὄντος πάντα τὰ γιγνόμενα (de an. 431 a 3). Er ist also als reine ἐνέργεια, als νοῦς ποιητικός völlig unbegleitet von jeglichem πάθος, das Gedächtnis eingeschlossen. Auch bei uns ist der νοῦς ποιητικός der Grund aller apodiktischen Gewifsheit, da er die Grundlage des syllogistischen Wissens bildet. Erst dadurch, dafs wir die von der sinnlichen Wahrnehmung abstrahierten Begriffe „abgelöst" wenigstens betrachten, dafs wir sie also in der Weise setzen, in der der νοῦς die εἴδη erkennt, erst dadurch kommt ja die Mathematik und jede andere beweisende Wissenschaft zustande. Jener bildet also gleichsam den Transformator, der die induktiv abstrahierte Allgemeinheit in die deduktiv-abstrakte umwandelt. Die Induktion mufste das Allgemeine als Bestandteile eines Einzelnen bestehen lassen; die syllogistische Wissenschaft setzt sich, obwohl sie daran auch nichts ändern kann, mit Hilfe des νοῦς ποιητικός

darüber hinweg. Dessen Objekte selber werden durch unmittelbare Berührung erfaſst und in der Definition vollkommen adäquat ausgedrückt; sie können daher nicht unmittelbar als Anfang des Beweises gelten, da ein solcher immer Anschauung nötig hat, zum mindesten *ὕλη νοητή*. Daraus würde z. B. folgen, daſs der göttliche Verstand keine Mathematik triebe, überhaupt den Beweis nicht nötig habe. Aber leider sind über diese Seite der aristotelischen Lehre die erhaltenen Ausführungen so spärlich, daſs wir hier nicht weiter vordingen können.

43. Schauen wir auch jetzt wieder auf die platonische Philosophie zurück, so müssen wir staunen, wie genau auch die Psychologie des Allgemeinen an die bei jener vorhandenen Ansätze anknüpft. Platos übersinnlicher Ideenschau entspricht jenes *θιγγάνειν* der *εἴδη*, das ebenfalls mit der Wahrnehmung verglichen wird. Nach Plato war die Beobachtung der Gesetzmäſsigkeit in der sinnlichen Welt dasjenige, was uns zu den Ideen hinleitete, und diese Andeutung (wir wissen ja nicht, was Plato mündlich alles gelehrt hat) finden wir bei Aristoteles zur Lehre von der *ἐπαγωγή* erweitert. Sein Lehrer hatte bei aller Verherrlichung der Ideenerkenntnis doch immer zugeben müssen, daſs ganz abgelöst von der Sinnlichkeit der Mensch in dieser Welt nicht denken könne, und auch diese psychologische Abhängigkeit des reinen Verstandes kehrt bei Aristoteles wieder in der Behauptung, der *νοῦς ποιητικός* denke bei uns nicht ohne den *νοῦς παθητικός* und ohne *φάντασμα*. Die Bemerkung Platos, die Mathematik müsse immer eine sinnliche, in ihrer Gröſse also bestimmte Figur, an der sie beweise, zugrunde legen, wenn sie sie auch nicht als in dieser Weise bestimmt meine, findet sich bei seinem Schüler genau ebenso wieder. So sind dessen Grundgedanken aus dem platonischen Ideenkreise heraus entwickelt. Ungleich feiner und reicher erscheinen freilich die empirisch psychologischen Analysen der einzelnen Funktionen, z. B. die Scheidung der *εἴδη* von der *ἀφῃρημένα*, der *ἐπαγωγή* von *ἀπόδειξις* und *ὁρισμός*, der *μνήμη* und *ἀνάμνησις*. Aber wir wissen gar nicht, das dürfen wir nicht vergessen, wie weit die Akademie darin gekommen ist, da Aristoteles das Eigentum seines Lehrers nicht ausdrücklich von seinen eigenen Gedanken zu scheiden pflegt; seine Schul-

schriften sind aber mit Platos Dialogen nicht vergleichbar. Weil jedoch dasjenige, was wir aufser diesen Dialogen von seiner Philosophie noch wissen könnten, endgültig noch nicht herausgearbeitet ist, so haben wir uns begnügt, am Ende der drei letzten Abschnitte (§§ 35, 40, 43) die direkt bezeugten Lehren mit der Philosophie des Stagiriten zu vergleichen.

Rekapitulation.

44. Es bleibt noch übrig, die Lehre des Aristoteles kurz zusammenzufassen.

Für den Nachweis der Existenz der allgemeinen Begriffe, sowie deren Notwendigkeit für die Wissenschaft, konnte er die Gedankenarbeit des Plato voraussetzen.

Als ihr logischer Ausdruck gilt ihm die Definition, die Angabe von Gattung und Art; die damit gegebene Stufenfolge der Allgemeinheit findet ihren Abschlufs nach unten in den letzten Arten, nach oben in den Kategorien. Im Syllogismus bietet die Definition den Ausgangspunkt dar, über den der Beweis nicht hinauskommen kann; allerdings mufs erst das Sein hinzugefügt werden, damit die dann zu folgernden, allgemein zukommenden Eigenschaften ableitbar werden. Wir fanden in der logischen Annahme unterster Arten, die nur dadurch erreicht werden konnten, dafs materielle Unterschiede nicht artbildend sein sollten, eine Vermischung mit metaphysischer Betrachtungsweise. Ebenso lag in jener Hinzufügung des Seins, die durch Induktion geschehen sollte, bereits ein Hinweis auf den Übergang zum abstrahierten Begriff.

Metaphysisch stellte sich jenes ἔσχατον εἶδος als die reine, von jeder Materie freie Form heraus, als die höchste Substanz, da alle Prädikate, die von einer solchen gelten müssen, auf sie in besonderem Mafse zutreffen. Daneben trat, als zweite Substanz, die völlig unbestimmte, rein bestimmbare Materie als das Prinzip der Individuation. Ebenfalls eine Einheit, die nicht weiter reduzierbar war, wenigstens für die Erkenntnis, bildete als dritte Substanz der individuelle Gegenstand der Sinnlichkeit. Davon mufsten als nicht substanziell die abstrakt-allgemeinen Gegenstände durchaus geschieden werden, wenn

nicht in die aristotelischen Gedanken die heilloseste Verwirrung gebracht werden sollte. Sie entbehren der sämtlichen Prädikate der Substanz, sind immer nur an einem Sinnlichen. Nur werden sie in den Wissenschaften, die jene zu ihren Objekten haben, nicht als im Sinnlichen enthalten, sondern als abtrennbar in Betracht gezogen. In ihnen steckt, soweit auch die Abstraktion getrieben sein mag, d. h. so eng man den Kreis der Merkmale zieht, die man an diesem Sinnlichen allein betrachten will, immer noch „Materie im Allgemeinen", und gerade dieser Umstand verhindert es, dafs diese Begriffe Substanzen seien. Als Erkenntnisvermögen entsprechen den Substanzen: der *νοῦς ποιητικός*, der die *εἴδη* erfafst, mit diesen identisch, also ebenfalls Substanz ist, die *αἴσθησις*, die uns die Erkenntnis der Individua vermittelt, aber nur *δυνάμει* mit ihnen zusammenfällt; die substanzielle Materie ist unerkennbar. Dem Abstrakten schliefslich entspricht die *ἐπιστήμη ἀποδεικτική*, die nur eine *ἐπιστήμη δυνάμει* ist.

Psychologisch endlich ist zwar im Menschen der *νοῦς ποιητικός* an den *νοῦς δυνάμει* oder *νοῦς παθητικός* gebunden. Dieser mufs zeitlich vorangehen; aber sein eigentliches Wesen erreicht der unsterbliche *νοῦς* erst dann, wenn er von diesem getrennt ist; dann ist er mit dem göttlichen identisch. Freilich Gedächtnis und ferner Beweise sind seinem Wesen fremd; er berührt nur unmittelbar die *εἴδη*, ohne von ihnen affiziert zu werden, da jene mit ihm eins sind. So denkt er sich selbst. Der *νοῦς παθητικός*, selber nicht substanziell und vergänglich, macht den Menschen mit dem Allgemeinen bekannt, und zwar durch die Induktion, die wieder auf Wahrnehmung und Gedächtnis zurückgeht; dies sind aber *πάθη*. Ebenso ist er abhängig von den *φαντάσματα*, nicht allein als den Erinnerungsbildern, sondern auch als den Vorstellungen, in denen er das Allgemeine denken mufs. Die durch ihn geleistete Abstraktion ist also durchweg auf *πάθη* basiert. Wenn in den beweisenden Wissenschaften von dieser Herkunft der abstrakt-allgemeinen Gegenstände und den psychologischen Bedingungen ihrer Vorstellung abgesehen wird, so ist das lediglich dem Einflusse des *νοῦς ποιητικός* zu danken, nach dessen Muster die *ἀφῃρημένα* als *χωριστά* gesetzt werden. Er also ist die wahre Grundlage alles allgemeinen und notwendigen Wissens.

Wenn man nur die von der Vernunft unmittelbar geschauten (nicht angeschauten) Formen der Dinge überall sorglich unterscheidet von den aus dem Sinnlichen abstrahierten Gegenständen, so wird man in diesen Gedanken des Aristoteles Scharfsinn und gröfste Konsequenz nicht vermissen; ja man wird finden, dafs sie weit mehr enthalten, als die modernen Behandlungen derselben Probleme voraussetzen, und daher bleibt eine Beschäftigung mit Aristoteles nicht nur historisch, sondern vor allem sachlich auch in die heutige Philosophie eine Einleitung von unüberschätzbarem Werte.

Anhang.

1. Ich möchte hier die Hauptstellen zusammenfassen, die mir zu beweisen scheinen, dafs vom Theätet ab das Urteilsproblem im Vordergrunde stehe. Die erste ist Theät. 184—187, der einzige positive Ertrag des Dialogs, wo zuerst jene Zusammenstellung der höchsten Gattungen auftritt, und zwar als Begriffe, die durch die der Seele eigentümliche Funktion des *κρίνειν* (186 b 8) oder *δοξάζειν* (187 a 8) entstehen. Deutlich tritt es im Parmenides zutage, dafs das im Urteil ausgesprochene „Sein" allein die Erkenntnis begreiflich mache (155 d 6 f.), und daher ist die Digression 155 e 6—157 b 5 auch einem Urteilsproblem gewidmet: wie verhalten sich entgegengesetzte Urteile zueinander in der Zeit? Vollends im Sophisten wüfste ich nicht, wie man die „Mischung der Ideen" anders deuten wollte, als auf das Zusammentreten von Subjekts- und Prädikatsbegriff zum Satze. Oder was soll die *συμπλοκὴ τῶν εἰδῶν*, die den *λόγος* konstituiert, anders bedeuten? (259 e 5). Die dabei auftretenden höchsten Gattungen des im Urteil aussprechbaren „Seins" oder Zusammenhanges, dasjenige, was Prädikat und Subjekt „zusammenhält, so dafs eine Mischung (d. h. ein Urteil) möglich wird" (253 c 1—3), das eben sind die von Aristoteles als Kategorien übernommenen Begriffe (s. oben S. 76). Dafs es im Sophisten das Urteil ist, welches im Mittelpunkte der Untersuchung steht, und nicht die Begriffe, das zeigt besonders der Schlufs, indem auch der sprachliche Ausdruck des Urteils geprüft wird, 262 ff. Nur wenn auch vorher vom Urteil geredet war, gehören doch diese Ausführungen über *ὄνομα* und *ῥῆμα* überhaupt hierher. — Derselbe Begriff der Mischung kehrt im

Philebus und Timäus wieder, und so, meine ich, ist die Behauptung gut gegründet, es spiele fortan für die alte Frage nach der Erkenntnis das Problem des Urteils die Hauptrolle, die früher dem Problem der Begriffe zugefallen war.

2. Die Ansicht, daſs Z 7—9 der Metaphysik nicht in den Zusammenhang gehören, in dem sie stehen, hat schon P. Natorp vorgebracht (Philosophische Monatshefte 24 [1888], S. 563 f.), ohne indessen die Zitate in H und Θ zu berücksichtigen. Doch möchte ich seinem Versuche, die Kapitel durch Umstellung in dem ursprünglichen Plan der Erörterung zu halten, dreierlei entgegenhalten:

a) Die Kapitel 15 und 16, mit denen er sie zusammennimmt, gehören, ganz wie 13 und 14, zur Kritik der platonischen Substanz.

b) Die Verweisung Z 15, 1039 b 26 *δέδεικται γὰρ ὅτι οὐδεὶς ταῦτα γεννᾷ οὐδὲ ποιεῖ* sagt gar nicht, daſs dieser Nachweis vorher in derselben Schrift erbracht ist; vielmehr sind die Worte genau so aufzufassen, wie die sonst fast wörtliche Wiederholung, die nicht viel später in derselben Schrift wiederkehrt: 1043 b 16 *δέδεικται δὲ καὶ δεδήλωται ἐν ἄλλοις ὅτι τὸ εἶδος οὐδεὶς ποιεῖ οὐδὲ γεννᾷ*; hier wird deutlich auf denselben Gedanken als in einer anderen Abhandlung enthalten verwiesen.

c) Die Rekapitulation H 1 ignoriert den Inhalt von Z 7—9 völlig; die Worte 1042 a 25 f., in denen Natorp eine Rekapitulation sieht, bilden zu deutlich den Anfang der eigenen Erörterungen des Buches H über *σύνολον* und *ὕλη* als Substanzen.

3. Die Worte Z 11, 1037 a 10 ff. *πότερον δ' ἔστι παρὰ τὴν ὕλην τῶν τοιούτων οὐσιῶν τις ἄλλη, καὶ δεῖ ζητεῖν οὐσίαν αὐτῶν ἑτέραν τινὰ οἷον ἀριθμοὺς ἤ τι τοιοῦτον, σκεπτέον ὕστερον* beziehen sich auf Plato, der durch Einführung einer besonderen *ὕλη* neue Substanzen erzielte, welche in ihrer Berechtigung von Aristoteles geprüft werden sollen. Es kann damit aber nicht gemeint sein, daſs eine Kritik der Idee überhaupt noch aufgeschoben werden solle: denn sie folgt in der Tat sogleich, weil ja mit dem *κοινόν* und *καθόλου*, den *γένη* von 13—16 vor allem die Ideen getroffen werden sollen; auch

H 1 kann ja, obwohl es ausdrücklich auf diesen Zusammenhang verwiesen hat, jenes *σκεπτέον ὕστερον* wieder aufnehmen (1042 a 23). Man sieht also, dafs vielmehr die Hineinbeziehung der *μαθηματικά* das Wesentliche ist. Denn mit der „anderen Materie“ in Z 11 kann nur das Grofs-und-kleine gemeint sein, und H 1 heifst es ja ausdrücklich: *περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν καὶ τῶν μαθηματικῶν ὕστερον σκεπτέον.* Aristoteles fährt 1037 a 13 fort: „Dieser Frage zuliebe“ (ob nämlich etwas eine besondere Substanz sei oder nicht) „versuchen wir ja auch die sinnlichen Substanzen hier zu analysieren; denn nach einer andern Seite gehört die Lehre von den sinnlichen Substanzen zur Aufgabe der Physik und zweiten Philosophie.“ Gemeint ist offenbar mit jener anderen Seite die Frage nach der *ἀρχὴ κινήσεως*, die ja ebenfalls in der *κατὰ τὸν λόγον οὐσία* liegt. So hat Aristoteles selber auf einen Unterschied der gegenwärtigen und der physikalischen Betrachtungsweise hingewiesen.

4. In seinen Beispielen ist Aristoteles nicht sehr sorgfältig; man darf an ihnen jeweilig nur das betrachten, was er gerade durch sie erläutern will; das bekannteste Beispiel dafür ist die Definition des Menschen als eines *ζῷον δίπουν*. Diese ist sicher nicht dessen *τί ἦν εἶναι*, da das ohne Zweifel allein die Seele, besonders der *νοῦς* ist. Und doch steht gerade diese Definition als Beispiel des reinen *εἶδος* Met. Z 12: man soll eben nur das Verhältnis von Gattung und Art an ihr ins Auge fassen, das hier in seinem populärsten Falle sich darbietet (daher auch nur: *ἔστω γὰρ οὗτος αὐτοῦ λόγος*). *ζῷον δίπουν* ist vielmehr die Definition des *σύνολον*, des mit der Materie verbundenen *εἶδος*: für diesen Menschen (allgemein genommen) sind Beine und Arme wesentlich; er ist nicht mehr *ψυχή*, sondern *ἔμψυχον*, und ein solches soll man ja grundsätzlich definieren *τοῖς κοινοῖς ἔργοις τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς* (de part. an. 643 a 15). So ist der merkwürdige Schlufs von Z 11 der Metaphysik 1036 b 21 ff. zu verstehen: *οὐ γὰρ πάντως τοῦ ἀνθρώπου μέρος ἡ χείρ, ἀλλ' ἡ δυναμένη τὸ ἔργον ἀποτελεῖν, ὥστε ἔμψυχος οὖσα*; die ganze Stelle hängt mit de part. an. 3 innig zusammen. Es handelt sich in ihr also um das *ζῷον* als ein *τόδε ἐν τῷδε* (1036 b 23), als ein *ἐξ ἀμφοῖν ὡς καθόλου*,

und bei einem solchen kann allerdings nicht von aller Materie abstrahiert werden (vgl. auch die Tabelle Seite 86).

Ebenso ist die Definition der Kugel τὸ ἐκ μέσου σχῆμα ἴσον doch im Grunde die der mathematischen, ausgedehnten Kugel. Ein ganz reines εἶδος, der ψυχή entsprechend, wäre vielleicht nur durch die Gleichung $x^2 + y^2 + z^2 = r^2$ zu erreichen, also durch eine Zahlbeziehung. Es ist deshalb interessant, dafs Aristoteles tatsächlich einmal, als es darauf ankommt, das reine εἶδος der Länge ohne Ausdehnung (συνεχές de an. 429 b 18 f.) anzugeben, sagt: ἔστω γαρ δυάς — nach platonischem Muster natürlich, aber doch offenbar ohne seinem Lehrer hier Unrecht zu geben. Man sieht, auch die aristotelischen εἴδη steuern in ihren letzten Konsequenzen auf die reinen Zahlbeziehungen (μέτρον πρὸς μέτρον, Phil. 25 b 1) zu, und ich zweifle nicht, dafs in diesem Sinne die Umbildung der Ideen in Zahlen von Plato gemeint war. Natürlich konnte der pythagoreisch-mystische Unsinn, den die Akademie damit trieb, von der ernsten Wissenschaft aus nicht scharf genug bekämpft werden.

5. Die Stelle de an. Γ 6, 430 b 16 f. ist leider verdorben; vielleicht ist hier unsere Auffassung des Aristoteles imstande, eine Verderbnis zu heilen. Die Worte ἔνεστι γὰρ κἀν τούτοις τι ἀδιαίρετον zeigen erstens, dafs vorher ἀλλ' ᾗ ἀδιαίρετα nicht fehlen darf; denn gerade das soll erklärt werden, und zweitens, dafs der Schriftsteller zu neuen (καί) Gegenständen übergegangen ist, die im nächsten Satze mit dem συνεχές auf eine Stufe gestellt werden: das konnten aber niemals die εἴδη, sehr wohl jedoch τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα, wie 429 b 18 19 beweist. Somit sind diese die neuen Gegenstände, und ich möchte ergänzen vor κατὰ συμβεβηκὸς δὲ, welches sowieso mit dem Vorangehenden in keiner Verbindung steht: τὰ δ' ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα νοεῖ ἐν διαιρετῷ χρόνῳ καὶ διαιρετῷ τῆς ψυχῆς, was nach dem Vorangehenden rein mechanisch leicht übersprungen werden konnte. Also zu verstehen ist: „die abstrakten Gegenstände denkt die Seele in teilbarer Zeit und einem zusammengesetzten seelischen Akte, freilich nur unwesentlich und nicht als jenes, nämlich teilbar nach Zeit und Seelenakt, sondern als unteilbar.“

6. Wir müſsten uns eigentlich, wenn wir vom *νοῦς ποιητικός* reden, mit der Brentano-Zellerschen Kontroverse auseinandersetzen, welches wohl eine der interessantesten Aufgaben wäre; ich habe mich in sie erst vertieft, nachdem mir die Resultate meiner Arbeit feststanden, und ich fand, daſs ich auch zur Beurteilung dieser Streitfrage eine ganz selbständige Position gewonnen habe. Doch um entscheiden zu können, müſsten wir die fraglichen Stellen, namentlich de an. III, 4—8 einer erneuten genauen Interpretation unterziehen. Hier möchte ich nur ein Beispiel herausgreifen, um zu zeigen, wie frei namentlich Brentano mit dem Texte verfährt. Ich will durchaus nicht Zeller in allem beitreten, aber ich gestehe, daſs ich Brentanos Interpretation nicht zu folgen vermag. In seiner neuesten Streitschrift „Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes“ (Leipzig 1911) spielt wohl die wichtigste Rolle die Stelle *Λ* 3 der Met. 1070 a 21 f. (vgl. S. 16–18 des gen. Werkes). Ich möchte kurz zeigen, daſs auch diese Stelle zum mindesten durchaus nicht sicher für Brentano spricht.

Wir beginnen mit der Erklärung 1070 a 13. Bei Einigem, meint Aristoteles, gebe es ein *τόδε τι* nicht neben der zusammengesetzten Substanz, wie z. B. das *εἶδος* des Hauses nicht selbständig neben dem Hause bestehe, es sei denn, man suche dieses in der *τέχνη*; dann sei aber darin keine *ὕλη* mehr vorhanden (welche also vorher doch darin war), und bei einer solchen Substanz verlören die Begriffe *γένεσις* und *φθορά* überhaupt ihre Anwendungsmöglichkeit. Wenn es aber einiges gebe, bei dem ein *τόδε τι* neben der *συνθέτη οὐσία* bestehe, so sei dies nur bei den *φύσει ὄντα* der Fall. Aristoteles schlieſst also die *εἴδη ἄνευ ὕλης* hier überhaupt von der Betrachtung aus. Denn daſs reines *εἶδος* und *ὕλη* beide vorher vorhanden sein müssen, ist klar und wird in den zu dieser Stelle parallelen Ausführungen Z 7—9 vielfach betont: 1034 b 12 *ἀεὶ γὰρ δεῖ προϋπάρχειν τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος;* 1032 b 11: *ὥστε συμβαίνει τρόπον τινὰ ἐξ ὑγιείας τὴν ἔχουσαν γίγνεσθαι καὶ τὴν οἰκίαν ἐξ οἰκίας, τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην· ἡ γὰρ ἰατρικὴ ἐστι καὶ ἡ οἰκοδομικὴ τὸ εἶδος τῆς ὑγιείας καὶ τῆς οἰκίας· λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι;* vgl. noch 1034 a 21. Auch an unserer Stelle wird doch mit *εἰ μὴ ἡ τέχνη* die *οἰκία ἄνευ ὕλης* als sehr wohl vor dem sinnfälligen Hause bestehend ausgenommen.

Es folgt dann eine Zwischenbemerkung über die Ideen. Dann heifst es: τὰ μὲν οὖν κινοῦντα αἴτια (d. h. τὰ φύσει) ὡς προγεγενημένα ὄντα, τὰ δ' ὡς ὁ λόγος ἅμα (d. h. τὰ τέχνῃ). Was mit τὰ δ' ὡς ὁ λόγος gemeint sei, geht aus den nachfolgenden Beispielen hervor ὑγίεια und σχῆμα τῆς χαλκῆς σφαίρας, also dasselbe, was oben οἰκίας τὸ εἶδος hiefs, wovon οἰκία ἄνευ ὕλης noch geschieden werden mufste, nicht aber die πρώτη οὐσία, das reine εἶδος. Das Wort λόγος nämlich hat eine viel weitere Bedeutung als εἶδος oder ὁρισμός; es umfafst z. B. auch die ἀπόδειξις; auch das Abstraktallgemeine fällt darunter 1030 a 14 f. (s. o. Seite 83), ja sogar die αἴσθησις ist ein λόγος (de an. 424 a 27 f.). Also besagt unsere Stelle nur: dafs bei den künstlich hervorgebrachten Gegenständen ein ebensolcher vorher noch nicht vorhanden zu sein braucht; die allgemeine Kugel entsteht erst mit der individuellen, wogegen das reine εἶδος natürlich in der τέχνη im Verstande des Hervorbringenden vorhanden gewesen sein mufs. Damit dagegen ein Mensch, überhaupt ein φύσει ὄν, zustande komme, müsse vorher ein Mensch schon existieren, also nicht nur das reine εἶδος eines solchen, sondern auch das mit der Materie verbundene. Dann erst folgen die für Brentano entscheidenden Worte, die aber vielmehr gegen ihn entscheiden, wenn man nämlich das wirklich entscheidende Wörtchen nicht ausläfst: εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει, σκεπτέον. Es ist doch etwas anderes, ob ich sage: „ob aber später noch etwas fortbesteht, mufs untersucht werden" (so Brentano S. 18), oder ob ich sage: „ob aber auch später noch etwas fortbesteht, mufs untersucht werden". In diesem letzten Falle nämlich habe ich offenbar bereits dargetan, dafs vorher jedenfalls etwas bestanden habe, während die entgegengesetzte Deutung lediglich durch die willkürliche Nichtbeachtung von καὶ zustandekommt. Auch Zeller hat ihn hier nicht korrigiert. Überhaupt enthält seine Interpretation manches Anstöfsige: ein individuelles εἶδος οἰκίας z. B. gibt es meiner Ansicht nach nicht, sondern damit ist das Abstraktallgemeine: πλίνθοι καὶ ξύλα ὡδὶ κείμενα gemeint, also das σκέπασμα σὺν τῇ ὕλῃ ὡς καθόλου, die platonischen Ideen in aristotelischer Auffassung. Schliefslich würde ich nicht von einer Präexistenz des νοῦς ποιητικός sprechen; denn der ist ja vollständig zeitlos, sondern vielmehr von einer Präexistenz des νοῦς im Vater des

Menschen: dies ist Λ 3 gemeint. Aber darin hat Zeller sicher recht: der *νοῦς* konnte nicht *ἀθάνατος* und *ἀΐδιος* genannt werden, wenn er zu einer bestimmten Zeit geschaffen worden wäre.

7. Der Begriff der Erfahrung, wie sie in An. post. II, 19 und Met. A 1 entwickelt wird, hat wenig Beziehung zu der Theorie der Induktion, die Aristoteles An. pr. II, 23, 24 aufstellt. Diese Ausführungen sind, als Theorie der eigentlichen Induktion betrachtet, völlig unzulänglich (vgl. B. Erdmann, Logik I² § 578), und wir können zudem gar nicht begreifen, dafs diese sogenannte vollständige Induktion, die An. pr. II, 23 ausdrücklich gefordert wird, von Aristoteles verlangt werde, um die Ausgangspunkte für die Syllogismen zu vermitteln. Dagegen kann der Weg der Erfahrung, wie ihn namentlich Met. A 1 schildert, diese Aufgabe sehr wohl in Angriff nehmen. Den Unterschied, der zusammenfällt mit dem zwischen der Betrachtungsweise der Analytik und der Dialektik, haben wir uns etwa folgendermafsen zu verdeutlichen.

In den Analytiken handelt Aristoteles von den Syllogismen, und wenn er auf andere Formen des logischen Denkens zu sprechen kommt, so will er jedesmal nur deren Beziehung zu Schlüssen klarlegen, sie womöglich auf solche zurückführen. Dies war bei der *ἐπαγωγή* nur für die Form der vollständigen Induktion möglich, bei der der Untersatz rein umkehrbar ist. Nur in diesem Falle hat denn auch der Schlufssatz andere als hypothetische Geltung. Aber Aristoteles kennt auch die eigentliche (jetzt wohl „unvollständig“ genannte) Induktion; nur müssen wir eine Erörterung über sie, die ja stets ein hypothetisches Moment enthält, in der Topik suchen, wo ja überhaupt die auf den allgemeinen Annahmen aufbauenden Verfahrungsweisen behandelt werden. Da heifst es denn 105 a 13: *ἐπαγωγὴ δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος, οἷον εἰ ἔστι κυβερνήτης ὁ ἐπιστάμενος κράτιστος καὶ ἡνίοχος καὶ ὅλως ἐστὶν ὁ ἐπιστάμενος περὶ ἕκαστον ἄριστος.* Auch wird die Beziehung zur Wahrnehmung betont, mit der zusammen sie dem Syllogismus gegenübertritt: *ἔστι δὲ ἡ μὲν ἐπαγωγὴ πιθανώτερον καὶ σαφέστερον καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον καὶ τοῖς πολλοῖς κοινόν, ὁ δὲ συλλογισμὸς*

βιαστικώτερον καὶ πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς ἐναργέστερον. Daſs Aristoteles keineswegs voraussetzt, es müſsten alle einzelnen Fälle registriert sein, damit man einen allgemeinen Satz als induktiv begründet hinstellen könne, geht am besten aus seiner Anweisung hervor, wie man einem induktiv gefundenen Satze entgegenzutreten habe: 153 a 34 *ὅταν δ' ἐπάγοντος ἐπὶ πολλῶν μὴ διδῷ τὸ καθόλου, τότε δίκαιον ἀπαιτεῖν ἔνστασιν*; ähnlich *Θ* cap. VIII. Auch finden sich Ansätze zu einer Theorie dieser Art der Induktion: sie beruht, so lehrt der Philosoph, auf der Ähnlichkeit der untersuchten mit den nicht geprüften Fällen und gleicht insofern sehr dem Analogieschlusse; nur daſs dieser auf die nicht geprüften Fälle allein schlieſst, während die Induktion zu einem allgemeinen, alle Fälle befassenden Satze hinstrebt: 108 b 7 f. und besonders 152 b 10—17. In der Metaphysik 1048 a 35 f. finden wir eine schöne Parallele: *δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ ὃ βουλόμεθα λέγειν καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν*. Überhaupt ist mit *ἐπαγωγή* meist die Induktion im Sinne der Topik gemeint, z. B. Met. 1055 b 18; An. post. 71 a 9—10. Daſs endlich Aristoteles diesem Induktionsschlusse nur hypothetische Geltung einräumt, geht daraus hervor, daſs er ihn in der Topik behandelt; man vgl. noch An. post. II, 5, 91 b 14/15, wo ebenfalls die *ἐπαγωγή* als Beispiel eines nicht strengen Schlusses angeführt wird. Sonst finden wir bei unserm Philosophen weiter keine Erörterung etwa über den Grundsatz, der diese induktive Denkweise charakterisiere, oder den Rechtsgrund, auf dem logisch genommen seine Geltung beruhe. Daher sind wir auch nur im Anhange auf die Frage eingegangen.

Berichtigung:

S. 2, Z. 11 v. u. lies § 36, Abs. 4 statt § 35, Abs. 3.

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).

Bergmann, Hugo, Das Unendliche und die Zahl. 1913. 8. VII, 88 S. ℳ 2,50

— Das philosophische Werk Bernard Bolzanos. Mit Benutzung ungedruckter Quellen kritisch untersucht. Nebst einem Anhange: Bolzanos Beiträge zur philosophischen Grundlegung der Mathematik. 1909. 8. XIV, 230 S. ℳ 7,—

Eisenmeier, Josef, Die Psychologie und ihre zentrale Stellung in der Philosophie. Eine Einführung in die wissenschaftliche Philosophie. 1914. 8. VIII, 111 S. ℳ 3,20

Festschrift für Alois Riehl. Von Freunden und Schülern zu seinem 70. Geburtstage dargebracht. 1914. 8. VII, 522 S. ℳ 14,—

Freytag, W., Ueber den Begriff der Philosophie. Eine kritische Untersuchung. 1904. 8. 47 S. ℳ 1,—

— Die Entwicklung der griechischen Erkenntnistheorie bis Aristoteles. In ihren Grundzügen dargestellt. 1905. 8. IV, 126 S. ℳ 3,—

Gallinger, August, Zur Grundlegung einer Lehre von der Erinnerung. 1914. 8. IV, 149 S. ℳ 4,—

Goedeckemeyer, Albert, Die Gliederung der aristotelischen Philosophie. 1912. 8. VI, 144 S. ℳ 4,—

Husserl, Edmund, Logische Untersuchungen. 2 Bände in 3 Teilen. 2. umgearbeitete und erweiterte Auflage. 1913. 8.

1. Prolegomena zur reinen Logik. 1913. XII, 257 S. geh. ℳ 6,—; gebd. ℳ 8,25
2. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. 2 Teile. I. Hälfte. 1913. XI, 508 S. geh. ℳ 14,—; gebd. ℳ 16,50

Kraus, Oskar, Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel und Strafe bei Aristoteles. 1905. 8. X, 78 S. ℳ 2,40

— Ueber eine altüberlieferte Missdeutung der Epideiktischen Redegattung bei Aristoteles. 1905. 8. 30 S. ℳ 1,—

— Neue Studien zur Aristotelischen Rhetorik, insbesondere über das *γένος ἐπιδεικτικόν*. 1907. 8. IV, 117 S. ℳ 3,—

Losskij, Nikolaj, Die Grundlegung des Intuitivismus. Eine propädeutische Erkenntnistheorie. Uebersetzt von Johann Strauch. 1908. 8. IV, 350 S. ℳ 8,—

Riehl, Alois, Immanuel Kant. Rede zur Feier des hundertjährigen Todestages Kants gehalten in der Aula der Universität Halle-Wittenberg. 1904. kl. 8. 30 S. ℳ 0,60

— Plato. Ein populär-wissenschaftlicher Vortrag. 2. durchgesehene Auflage. 1912. 8. 35 S. ℳ 0,60

Spranger, Eduard, Lebensformen. Ein Entwurf. 1914. 8. 110 S. ℳ 2,40

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).

ABHANDLUNGEN
ZUR PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON BENNO ERDMANN
XLV

ZUR CHARAKTERISTIK
VON
MACH'S ERKENNTNISLEHRE

VON

RUDOLF THIELE

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1914

ABHANDLUNGEN

ZUR

PHILOSOPHIE

UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN

FÜNFUNDVIERZIGSTES HEFT

RUDOLF THIELE

ZUR CHARAKTERISTIK VON MACH'S ERKENNTNISLEHRE

HALLE A. S.

VERLAG VON MAX NIEMEYER

1914

ZUR CHARAKTERISTIK

VON

MACH'S ERKENNTNISLEHRE

VON

RUDOLF THIELE

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1914

Fräulein Wera Kosstowa

in herzlicher Freundschaft gewidmet

A

Inhalt.

Einleitung.

Die vorliegende Arbeit verfolgt zunächst den Zweck, eine Darstellung und Verdeutlichung der Machschen Erkenntnislehre in ihren wesentlichen Zügen zu geben. Bei der Mannigfaltigkeit von Gegenständen philosophischen und speziell erkenntnistheoretischen Interesses, die Mach in den Kreis seiner Betrachtungen gezogen hat, dürfte der Versuch sich rechtfertigen, einmal durch schärfere Herausarbeitung der leitenden Gesichtspunkte den eigentlichen Grundcharakter seiner Lehren zu bezeichnen. Das Eigentümliche aber des Machschen Standpunktes ins rechte Licht zu rücken scheint nichts geeigneter, als die Übereinstimmungen sowohl als die Unterschiede gegenüber jenen philosophischen Lehrmeinungen hervorzuheben, als deren Fortbildung und Umbildung man die Machschen Aufstellungen in sachlicher Hinsicht zu betrachten hat. Damit wird diesem Standpunkte zugleich sein historischer Ort in der allgemeinen philosophischen Problementwicklung angewiesen.

Ausgehend überall von einzelwissenschaftlichen Gesichtspunkten, aber die Grenzen des Spezialgebietes hinter sich lassend, ist Mach zu einer allgemein-philosophischen Orientierung gelangt, die ebensoviel Zustimmung wie Ablehnung in den philosophisch und naturwissenschaftlich interessierten Kreisen erfahren hat, jedenfalls aber in der Diskussion philosophischer Prinzipienfragen eine hervorragende Rolle spielt und weiter zu spielen bestimmt sein dürfte. Neben den im engeren Sinne erkenntnistheoretischen Problemen hat Mach besonders erkenntnispsychologischen und -biologischen Fragen sein Interesse zugewandt. Er ist dem wissenschaftlichen und dem vorwissen-

schaftlichen Denken auf seinen vielfach verschlungenen Pfaden nachgegangen und hat insbesondere überall sich bemüht, die Motive, welche den Naturforscher bei seiner Arbeit leiten, psychologisch zu durchleuchten. Indem er die Erkenntnistätigkeit als eine den allgemeinen biologischen Gesetzen unterstellte Lebensäufserung auffafste, indem er, gewifs nicht als der erste und einzige, den Entwicklungsgedanken im Sinne Darwins auf den Werdegang der Wissenschaft anwandte, hat er bedeutsame Beiträge zu einer Biologie der Forschung geliefert. Die Lehre von der Umbildung und Anpassung der Gedanken, die Auffassung der Wissenschaft als einer von dem Ökonomieprinzip beherrschten Erscheinung bilden wohl die bemerkenswertesten Gesichtspunkte, die diese Betrachtungsweise hervorgebracht hat. Eine ausgezeichnete Kenntnis der Geschichte der Naturwissenschaften, die Mach in einer Reihe von historisch-kritischen Arbeiten aus dem Gebiete der Physik bewiesen hat, sichert diesen allgemeinen Betrachtungen eine stabile Grundlage.

Diese erkenntnispsychologischen und erkenntnisbiologischen Ausführungen, ebenso wie die verschiedenartigen logisch-methodologischen Untersuchungen, die sich auf Gegenstände wie das Experiment und Gedankenexperiment, die Hypothese, das Problem, Induktion und Deduktion usw. beziehen, sollen in folgendem nicht besonders erörtert werden. So sehr diese Gedankengänge auch mit der Machschen Grundüberzeugung zusammenhängen und dieselbe in mannigfacher Weise zu beleuchten geeignet sein mögen, so liegt doch ein Eingehen auf sie jedenfalls aufserhalb des Planes unserer sich auf Prinzipielles beschränkenden Darstellung. Bei dieser Beschränkung entfällt auch die Notwendigkeit einer spezielleren und zusammenhängenden Erörterung der Lehren von Raum, Zeit und Mathematik bei Mach. Im allgemeinen ist ja die Art, wie diese Gegenstände behandelt werden, in der Tat ganz besonders geeignet, einen philosophischen Standpunkt in erkenntnistheoretischer Hinsicht zu charakterisieren. Für die Kennzeichnung der Machschen Position jedoch ist sie nicht eigentlich mafsgebend, nicht mehr jedenfalls, als das etwa bei Hume der Fall ist. Diese Ausführungen bei Mach, die sich auf rein empiristischen Voraussetzungen bewegen, beanspruchen

in der Hauptsache ein psychologisches und erkenntnisgenetisches Interesse. Die Beiträge zur „Psychologie und natürlichen Entwicklung der Geometrie“, die Untersuchungen über die Beziehungen des „physiologischen Raumes“, d. i. des Raumes der Sinneswahrnehmung, zum metrischen (spez. Euklidischen) Raume sowie die analogen Betrachtungen über die Zeit stehen im Mittelpunkte dieser Ausführungen. Daneben kommen besonders in Betracht die Erörterungen über den „physikalischen Raum“ und die „physikalische Zeit“, die, ebenso wie die kritische Untersuchung weiterer Grundbegriffe der Physik, für die erkenntnistheoretische Fundierung dieser Wissenschaft bedeutsam sind, und auf die wir kurz eingehen werden.

Auf eine systematisch zusammenhängende Darstellung seiner Erkenntnislehre hat Mach verzichtet. Vielmehr finden sich seine erkenntnistheoretischen Lehren mit den oben berührten Gedankenreihen in einer Weise verflochten, die es nicht immer ganz leicht macht, beides reinlich auseinanderzuhalten. Eine solche Trennung ist aber im Interesse einer genauen Bezeichnung der Problemlage durchaus notwendig, da es zu irrtümlichen Auffassungen führen mufs, wenn man etwa Ausführungen, die rein biologisch gemeint sind, ohne weiteres erkenntnistheoretisch interpretieren wollte. Derartige Verwechselungen, die ja durch die Art der Machschen Darstellung nahegelegt sind, scheinen in der Tat nicht selten zu Verkennungen seines Standpunktes Veranlassung gegeben zu haben.

Bei unserer Darlegung der Machschen Erkenntnislehre werden wir besonders auf eine Seite derselben Rücksicht nehmen, die wir mit einem später genau zu bestimmenden Ausdruck als die phänomenologische bezeichnen wollen. Es soll schon hier bemerkt werden, dafs die phänomenologische Betrachtungsweise bei Mach nicht in voller Reinheit durchgeführt ist, dafs vielmehr andere Auffassungen daneben sich geltend machen, so indessen, dafs der hervorgehobene Gesichtspunkt ohne Zweifel der mafsgebende bleibt. Die phänomenologische Analyse des unmittelbaren Tatbestandes und die phänomenologische Aufgabebestimmung der Wissenschaft scheint uns das eigentlich Charakteristische sowohl als Bedeutsame der Machschen Aufstellungen. Die Heraushebung dieser Gesichtspunkte und die Vereinigung

derselben zu einem möglichst geschlossenen Bilde, das das Wertvolle dieser Anschauung erkennen läfst, soll neben der eigentlichen Darstellung und Verdeutlichung der Machschen Gedankengänge das wesentliche Ziel dieser Arbeit sein.

Die Schriften Machs sind folgendermafsen zitiert worden:

A. d. E. Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, 6. Aufl. 1911, (1. Aufl. 1885).

E. u. J. Erkenntnis und Irrtum ..., 2. Aufl. 1906, (1. Aufl. 1905).

P. V. Populärwissenschaftliche Vorlesungen, 4. Aufl. 1910, (1. Aufl. 1896).

W. L. Die Prinzipien der Wärmelehre ..., 2. Aufl. 1900, (1. Aufl. 1896).

M. Die Mechanik in ihrer Entwicklung ..., 7. Aufl. 1912, (1. Aufl. 1883).

E. d. A. Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit, 1872, Neudruck 1909.

B. E. Grundlinien der Lehre von den Bewegungsempfindungen, 1875.

S. E. Sinnliche Elemente und naturwissenschaftliche Begriffe, Pflügers Arch. f. d. ges. Physiol. Bd. 136, 1910, S. 263.

L. Die Leitgedanken meiner naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre und ihre Aufnahme durch die Zeitgenossen, „Scientia“ Rivista di Scientia Bd. VII. 14, S. 225; auch Physikalische Ztschr. Bd. 11, 1910, S. 599.

Von den vielen kleineren Zeitschriftenartikeln und Akademieabhandlungen Machs, meist physikalischen oder physiologischen Inhalts, sind die wichtigsten in den bereits zitierten Populärwissenschaftl. Vorlesungen zum Abdruck gekommen. Die übrigen enthalten nichts von prinzipieller Bedeutung, das nicht in den genannten Hauptschriften genügende Berücksichtigung gefunden hätte, und brauchen daher für unsere Zwecke nicht herangezogen zu werden.

I. Allgemeine Charakterisierung von Machs erkenntnistheoretischem Standpunkt.

1. Die Stellung eines Denkers zum Realitätsproblem ist für die Kennzeichnung seines erkenntnistheoretischen Standpunktes von maſsgebender Bedeutung; denn sie begründet ja so fundamentale Unterschiede der Orientierung, wie sie sich in dem Gegensatz von Realismus und Idealismus aussprechen. Mit dem Realitätsproblem aber in engem Zusammenhange steht die (metaphysische) Frage nach der Natur des Wirklichen, des als real Erkannten, deren Lösungsversuche durch Ausdrücke wie Materialismus, Spiritualismus, Dualismus usw. bezeichnet sind. Machs Stellungnahme zu diesen Fragen soll uns zunächst beschäftigen und zur allgemeinen Charakterisierung seiner erkenntnistheoretischen Grundüberzeugung dienen. Die uns geläufige Sonderung der beiden verwandten Probleme, die noch den Denkern des 17. und 18. Jahrhunderts fast völlig fremd ist, ist auch bei Mach zwar angedeutet, aber nicht reinlich durchgeführt, so daſs dies auch in unserer Darstellung nicht ohne Künstlichkeit zu erreichen gewesen wäre.

Das Realitätsproblem in allgemeinster Formulierung besteht in der Frage, ob sich in der Mannigfaltigkeit des unmittelbar Vorgefundenen das, was wir als wirklich zu bezeichnen haben, erschöpft, oder ob sich im denkenden Bewuſstsein Momente finden, die auf ein über diesen Bestand hinausgehendes und denselben bedingendes Sein hindeuten. Die Bejahung des ersten Teiles des Frage bezeichnet den Standtpunkt der „Immanenzphilosophie“.[1]) Alle anderen philosophischen Stellung-

[1]) Die Hauptvertreter dieser Richtung sind Schuppe, Rehmke, von Schubert-Soldern und Max Kauffmann, letztere beiden Denker mit einer ihnen eigentümlichen Betonung des erkenntnistheoretischen Solipsismus.

nahmen sind demgegenüber dadurch charakterisiert, dafs sie in irgend einem Sinne „transscendente“ Faktoren anerkennen. Sie statuieren einen Unterschied zwischen Bewufstem und Aufserbewufstem und sehen in letzterem das den wechselnden Inhalt des Bewufstseins Bedingende. Dabei macht es für das so festgelegte Problem zunächst keinen Unterschied, ob diese aufserbewufsten Bedingungen des Bewufstseinsinhalts in einem materiellen oder, wie etwa bei Berkeley, in einem geistigen oder, wie bei Kant, in einem seiner Natur nach nicht näher zu charakterisierenden Realen angenommen werden. Im engeren Sinne fällt das Realitätsproblem mit der Frage nach der Existenz einer materiellen Aufsenwelt zusammen, und man bezeichnet nach herrschendem philosophischen Sprachgebrauch den Standpunkt, welcher eine solche Aufsenwelt behauptet, als Realismus, den entgegengesetzten als Idealismus. Hier berührt sich das Realitätsproblem aufs engste mit der Frage nach der Natur des Wirklichen in dem oben bezeichneten Sinne. Die Gegensatzpaare bewufst — aufserbewufst, geistig — materiell, psychisch — physisch werden nicht mehr scharf auseinander gehalten.

Mit dem Idealismus und der Immanenzphilosophie leugnet Mach die Existenz einer „Aufsenwelt“ im Sinne der gewöhnlichen Sprech- und Denkweise, mit dem Idealismus das Dasein einer materiellen Aufsenwelt, mit der Immanenzphilosophie das einer über den Bestand des unmittelbar Gegebenen hinausgehenden, aufserbewufsten Wirklichkeit überhaupt. Die Motive zu dieser Stellungnahme uns deutlich zu machen — soweit eine solche Motivierung überhaupt gegeben werden kann — werden wir zweckmäfsig erst später versuchen. Man hat ja doch eine derartige Grundüberzeugung, gerade wie die entgegengesetzte realistische, als in einer ganz ursprünglichen Denkrichtung wurzelnd zu betrachten und anzunehmen, dafs sie sich im allgemeinen bei ihren Vertretern schon lange in voller anschaulicher Klarheit vorfindet, ehe diese daran gehen, sie in begrifflicher Form zu entwickeln. Einen Beweis für die Richtigkeit seiner Überzeugung, etwa aus den unhaltbaren Konsequenzen des Gegenteils, wie ihn z. B. Berkeley in seiner Polemik gegen die Lockesche Unterscheidung der primären und sekundären Qualitäten zu liefern versucht hat, hat Mach nirgends ausdrücklich gegeben. Er beschränkt sich vielmehr

darauf, die Durchführbarkeit seiner Ansichten auf den von ihm bearbeiteten wissenschaftlichen Spezialgebieten darzutun, sie als die einfachsten und „ökonomischsten", dabei völlig zulänglichen zu erweisen und damit einen nicht unwesentlichen Anspruch der gegnerischen Position abzulehnen.

Durch die Verneinung der Aufsenwelt, die ihm mit dem Idealismus und der Immanenzphilosophie gemein ist, ist aber die Stellung Machs zum Realitätsproblem noch nicht hinreichend gekennzeichnet. Während nämlich der Idealismus auf Grund der Bestreitung einer materiellen Aufsenwelt zu der Überzeugung kommt, dafs alles Sein seiner Natur nach geistig sei, für die Immanenzphilosophie aber die gesamte Wirklichkeit Bewufstseinstatsache wird (Inhalt eines „bewufsten Ich" bezw. eines „Bewufstseins überhaupt", Schuppe), gelangt Mach zu einer wesentlich anderen Einsicht. Er erkennt den Bewufstseinscharakter oder die psychische Natur des unmittelbar Gegegebenen nicht an. Dieser Umstand unterscheidet ihn prinzipiell von den beiden genannten Standpunkten, aber auch zugleich von den übrigen Richtungen der Philosophie, und bildet somit das eigentlich charakteristische Merkmal seines Grundgedankens. Unsere Aufgabe wird also zunächst darin zu bestehen haben, uns den eigentümlichen Sinn dieser von der gewöhnlichen Orientierung sich so weit entfernenden Auffassung zu vergegenwärtigen.

Wir gelangen zu einem Verständnis der Machschen Position vielleicht am zweckmäfsigsten durch die folgende Betrachtung, die sich bei Mach selbst nirgends durchgeführt findet, sondern in freier Weise zu zeigen versucht, wie man von den diesem Standpunkte am nächsten stehenden philosophischen Überzeugungen aus zu demselben gelangen kann. Auf eine Vollständigkeit der Entwicklung in historischer Beziehung kann dabei natürlich nicht ausgegangen werden.

Indem man eine Tatsache als Bewufstseinstatsache, als ihrer Natur nach psychisch bezeichnet, meint man sie damit, wenn anders dieses Attribut überhaupt einen angebbaren Sinn haben soll, in bestimmter Weise zu qualifizieren. In der Tat ist dies für das Descartessche Denken etwa völlig selbstverständlich und unter den (dualistischen) Voraussetzungen dieses Denkens auch in keiner Weise zu beanstanden. Denn

für diesen Philosophen steht ja fest, dafs Geist und Materie, denkende und ausgedehnte Substanz (substantia cogitans und substantia extensa) wenn auch nicht gleich unmittelbar — das beweist die Möglichkeit des Zweifels an der Realität der Körperwelt —, so doch beide in wohlverbürgter Weise gegeben sind. Die beiden Substanzen unterscheiden sich voneinander durch die Attribute des Denkens und der Ausdehnung (cogitatio oder conscientia und extensio). Damit ist aber die eine gegenüber der anderen in genau bestimmter Weise als ein Eigentümliches charakterisiert.

Bei Descartes tritt die bereits in der antiken wie in der christlich-mittelalterlichen Philosophie angelegte Lehre von den zwei Substanzen, der körperlichen und der geistigen, zum ersten Male in klarer und zugespitzter Formulierung auf; von da ab bleibt sie mit den in ihr enthaltenen Problemen einer der treibenden Faktoren in der Entwicklung des philosophischen Denkens. In der durch die Rezeption der mechanischen Naturauffassung wesentlich mitbestimmten grundsätzlichen Unterscheidung Lockes zwischen primären und sekundären Qualitäten ist diese dualistische Auffassung festgehalten. Die Verschiebung aber des Schwerpunktes der Frage nach der erkenntnistheoretischen Seite hin, die bei Locke zuerst deutlich hervortritt, bringt ein ganz neues Moment in die Diskussion und bildet für die weitere Entwicklung einen bedeutsamen Impuls. Für jeden dualistischen Standpunkt, gleichviel wie er gewonnen sei und ob er in rein metaphysischer oder in erkenntnistheoretischer Wendung auftrete, ist selbstverständlich das Psychische von dem Physischen, das Geistige von dem Materiellen durch angebbare Merkmale unterschieden, wodurch allein diesen Ausdrücken ein bestimmter Sinn zukommt. Worin aber diese Unterschiede von den verschiedenen Denkern erkannt werden, hat uns hier nicht zu beschäftigen. Es kommt für unsere Zwecke allein darauf an, den Dualismus als einen möglichen und tatsächlich vertretenen Standpunkt in der behandelten Frage festzustellen.

Für den Idealismus Berkeleys bedeutet die Behauptung einer Aufsenwelt im Sinne einer materiellen Wirklichkeit extra mentem in jeder Hinsicht einen Ungedanken. Die von jenen Denkern dualistischer Orientierung behauptete materielle Seite

des Seins wird also hier aufgegeben und damit das Wirkliche als ein Geistiges erkannt. Geister (spirits) und deren Vorstellungen (ideas) machen allein den Bestand des Wirklichen aus: „Nothing properly but Persons, i. e. conscious things, do exist. All other things are not so much existences as manners of ye existence of persons.“[1]) Das Sein der Ideen besteht in ihrem Perzipiertwerden durch die Geister, „their esse is percipi“.[2]) Sie sind Objekte, die Geister Subjekte des Bewufstseins. Die Körper, die „äufseren“ Dinge (external things), die dem gewöhnlichen Denken als ein vom Geiste toto genere Verschiedenes erscheinen, sind Berkeley nichts als Komplexe solcher Ideen (collections of ideas)[3]) und damit Affektionen oder Modifikationen (manners) der Geister,[4]) die an ihnen entweder durch sie selbst oder durch einen übergeordneten Geist (Gott) bestimmt werden. So gelangt Berkeley zu einem mit seinem Idealismus aufs engste zusammenhängenden Spiritualismus. Man kann nun mit Grund fragen, ob es logisch zulässig sei, das Ganze nicht nur einer möglichen Erfahrung, sondern des Denkbaren überhaupt in dieser Weise als ein Geistiges zu qualifizieren, ob es angängig sei, einen Begriff, der notwendig die Beziehung auf ein Korrelat in sich trägt, nach Streichung dieses Korrelats im gleichen Sinne weiter zu verwenden. — In der Tat, wenn Berkeley nach Beseitigung der materiellen Wesenheiten die ihm darin noch übrigbleibenden Substanzen, den alten Ausdruck beibehaltend, als geistige bezeichnet, so fügt er damit dem blofsen Substanzbegriff kein neues, charakterisierendes Merkmal hinzu. Denn gewifs kann ja die Behauptung einer geistigen Substanz nur für denjenigen eine sinnvolle sein, der mit ihr die gleichviel auf welchem Wege gewonnene Einsicht verbindet, dafs ein andersartiges Reale existiere. Wenn Berkeley dennoch, was ja aufser Frage steht, das Wirkliche in seiner Gesamtheit als ein Geistiges bezeichnen will und

---

[1]) Berkeley's Commonplace Book, grofse Frasersche Ausg., S. 469.

[2]) Principles of Human Knowledge, Sekt. III.

[3]) l. c. Sekt. I.

[4]) Obgleich die Bezeichnung der ideas als „manners“, Modifikationen der Geister sich in den späteren Berkeleyschen Schriften dieser Periode seiner Produktion ausdrücklich nicht mehr findet, hat er diese Auffassung doch der Sache nach festgehalten.

damit eine dasselbe kennzeichnende Aussage getan zu haben glaubt, ohne sich dabei der angegebenen Schwierigkeiten bewufst zu werden, so ist dieses Verhalten eben nur aus den historischen und psychologischen Voraussetzungen eines Denkens heraus verständlich.

Indessen ist mit dieser Erörterung der Sinn des Berkeleyschen Spiritualismus nicht erschöpft, ja nicht einmal sein wesentlicher Charakter getroffen. Dieser liegt vielmehr in dem Festhalten des Substanzbegriffes überhaupt im Zusammenhange seiner idealistischen Orientierung. Sehen wir nämlich von jener nur durch den Gegensatz zu möglichen andersartigen Existenzen zu rechtfertigenden Qualifikation seiner Substanzen ab, so bedeutet bei ihm die Behauptung: es gibt geistige Substanzen nichts anderes als: es gibt denkende, ichartige Wesen (I, myself, person). Diese aber sind als aktive Wesen im Gegensatz gedacht zu den rein passiven Ideen. Dafs es unter der hier nicht zur Erörterung stehenden Voraussetzung solcher gleichviel wie zu nennenden und nur durch ihren Gegensatz zu den Ideen zu bestimmenden Substanzen in logischer Hinsicht durchaus zulässig ist, die Ideen als deren Affektionen oder Inhalte, als Objekte oder Inhalte des Bewufstseins aufzufassen, ist deutlich. Es ergibt sich also auf diese Weise ein von dem dualistischen wesentlich verschiedener, in sich völlig möglicher Bewufstseinsbegriff. Der (richtig zu verstehende) spiritualistische Substanzbegriff ist es also, der in der hier in Betracht gezogenen Hinsicht den Berkeleyschen Standpunkt charakterisiert.

Der Berkeleyschen Orientierung steht die Immanenzphilosophie insofern nahe, als sie an dem Ich als einem schlechthin Realen festhält, ja dieses geradezu zur philosophischen Grundtatsache und seine Anerkennung zum einzig möglichen Ausgangspunkt einer erkenntnistheoretischen Besinnung macht. Damit kann sie dann auch von Bewufstseinsinhalten dieses Ich reden. „Absolut klare unmifsverständliche unbezweifelbare Tatsache ist nur das Ich, oder was damit gleichbedeutend ist, ‚das bewufste Ich'. Und die Tatsache darf in keinem Falle einfach umgangen werden, dafs dieses bewufste Ich alle jene Data der Sinne zunächst als Inhalt seines Bewufstseins vorfindet. Mag dann an dieser Tatsache gedeutet werden, was da will; von ihr mufs als dem Ersten ausgegangen werden"

(Schuppe).[1]) Ein prinzipiell trennendes Moment aber gegenüber Berkeley ist dadurch gegeben, daſs diese philosophische Richtung jeden transszendenten Faktor als Ursache dieser Bewuſstseinsinhalte, wie er bei Berkeley in dem Gottesbegriff gesetzt wird, schlechthin leugnet.

Locke war als Kritiker der überlieferten Substanzvorstellung aufgetreten; das Substanzproblem stand im Mittelpunkte seines Philosophierens. Er hat mit der Zersetzung des Substanzbegriffes einer bis auf ihn hin vorwiegend rationalistisch gerichteten Philosophie begonnen, indem er den dogmatischen Glauben an die Erkennbarkeit der Substanzen erschütterte und sie als „somethings I know not what“ kennzeichnete. Berkeley, an Locke anknüpfend, führt diese Auflösung weiter. Aus seiner idealistischen Grundstimmung heraus leugnet er die Existenz und Möglichkeit materieller Substanzen, um allein die Geister als substantielle Wesenheiten anzuerkennen. Bereits der unmittelbare Nachfolger Berkeleys in der empiristischen Entwicklungsreihe geht darüber noch hinaus, indem er auch diesen spiritualistischen Substanzbegriff zu beseitigen sucht. Hume bricht, prinzipiell wenigstens, mit der substantiellen Auffassung des Geistes: wie es für Berkeley schon die Körper waren, so ist nun für Hume auch der Geist nichts als „a bundle or collection of different perceptions“.[1]) Die „perceptions“ („impressions“ und „ideas“) bilden, in ihren mannigfachen Gruppierungen, ausschlieſslich den Bestand des unmittelbar Vorgefundenen.

Im Gegensatz aber zu Berkeley machen sich bei Hume wieder deutlich realistisch-dualistische Tendenzen bemerkbar, was ja durch das Aufgeben des Substanzbegriffes im Gebiete des Unmittelbar-Gegebenen nicht ausgeschlossen wird. Mag man auch, und zwar mit Recht, diesem Moment im Zusammenhange der Humeschen Philosophie eine noch so geringe Bedeutung beilegen, so kann doch nicht zweifelhaft sein, daſs Hume den Dualismus zwischen Bewuſstsein und Auſsenwelt nie vollständig überwunden, allerdings auch niemals mit voller Überzeugung behauptet hat. In dem Gefühl dieses

---

[1]) W. Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik, 1878, S. 60.
[2]) Hume, Treatise of Human Nature, ed. Green and Grose, vol. I. p. 534.

Zwiespalts dürfte für ihn neben anderen ein Beweggrund liegen, der ihn seinen Standpunkt als Skeptizismus bezeichnen läfst. Schon in dem Ausdruck „impression“ klingt der dualistische Gedankenkreis an; die durch die Einbildungskraft (imagination) zu den einzelnen Qualitäten „hinzugedichteten“ (feign) „unknown somethings“,[1]) „original substances“,[1]) „unknown causes“,[2]) „natural and physical causes“,[3]) oder wie die ähnlichen Wendungen sonst lauten, bieten weitere Belege für eine solche Tendenz zum Dualismus. Allein man wird diese Belege auch nicht als für den Humeschen Standpunkt entscheidend ansprechen dürfen; denn anderswo spricht sich Hume mit Entschiedenheit gegen die Annahme eines solchen „unknown, inexplicable something“ als Ursache unserer Perzeptionen aus.[4]) Humes Stellungnahme zu dem Problem, das er durch seine Behandlung so sehr als ein solches hat hervortreten lassen, ist in der Tat eine unentschiedene geblieben. Die an den Namen Humes knüpfende Umgestaltung der Problemlage, soweit wir sie hier zunächst zu erörtern Anlafs haben, ist gegeben durch die Auflösung des spiritualistischen Substanzbegriffes.

Verneint man mit Berkeley die Existenz einer materiellen Aufsenwelt und weiter einer über das unmittelbar (tatsächlich oder möglicherweise) Gegebene hinausgehenden Wirklichkeit überhaupt, und stimmt man gleichzeitig Hume in der Auflösung des substantiellen Ichbegriffes zu, so besteht kein Grund mehr, ja es verbietet sich geradezu, noch weiterhin von einem Psychischen, von Bewufstseinsinhalten usw. zu sprechen. Ein derartiger Psychomonismus oder Panpsychismus bezw. Konzeptionalismus hätte keinen fafsbaren Sinn.[5]) Ein solcher

---

[1]) Treat. I. S. 507.

[2]) l. c. S. 317.

[3]) l. c. II. S. 75.

[4]) Enquiry concerning Human Understanding, ed. Green and Grose, Sect. XII. Part. I. gegen Schlufs.

[5]) Nach den Ausführungen, die Th. Ziehen in seiner „Psychophysiologischen Erkenntnistheorie“ (2. Aufl. 1907) gegeben hat, könnte es den Anschein haben, als ob dieser Autor einen solchen Standpunkt vertrete. Ziehen bestreitet mit Berkeley die „extrapsychische Existenz“ (S. 6). „Psychisch, bewufst und existierend sind ganz kongruente Begriffe. Esse = percipi“ (S. 7). „... das Prädikat ‚Sein‘, ‚Existenz‘ etc. ist ... buchstäblich sinnlos, sobald es nicht bedeutet ‚als Empfindung sein‘ oder

Standpunkt würde eine **falsche** Konsequenz der Berkeley-Humeschen Kritik darstellen. Für denjenigen, der sich die Überzeugungen jener beiden Philosophen in der eben angegebenen Verbindung zu eigen macht, zerfällt die Mannigfaltigkeit des Gegebenen nicht mehr in Empfindungen, Vorstellungen, Bewufstseinsinhalte, wenn mit diesen Ausdrücken irgendwie eine

---

‚als Vorstellung sein'" (S. 99). Auch spricht Ziehen von „individuell-psychischen" und „allgemein-psychischen" Objekten (S. 105). Er geht aber insofern über Berkeley hinaus, als er ebenso wie den Dingbegriff auch den Ichbegriff völlig eliminieren will. Trotzdem aber setzt er esse und percipi gleich und spricht fortwährend von „Empfindungen" und „Vorstellungen", was doch nur unter Voraussetzung eines Ich angängig scheint (Vgl. S. 10). Dafs es sich hierbei aber nur um eine mifsverständliche Ausdrucksweise handelt, geht bereits aus den „Erkenntnistheoretischen Auseinandersetzungen" (Ztschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorg. 1902, Bd. 27, S. 305; 1903, Bd. 33, S. 91; 1906, Bd. 43, S. 241) völlig deutlich hervor (vgl. insbes. Bd. 33, S. 96f. und Bd. 43, S. 242). Und in der im vorigen Jahre erschienenen „Erkenntnistheorie auf psychophysiologischer und physikalischer Grundlage" heifst es ausdrücklich: „Dies ‚alles' [was wir nämlich erleben] durch eine gemeinsame Eigenschaft zu definieren ist, weil ein anderes nicht existiert, nicht möglich. Es bleibt uns nur möglich, dies ‚alles' mit einem Namen zu bezeichnen" (S. 1). Ziehen wählt die Bezeichnung „Gignomena" oder „Gignomene", Ausdrücke, die nach seiner Meinung in keiner Weise „präjudizierend" wirken können (S. 2). Die den obigen Erörterungen zugrunde gelegte und, wie sich bald zeigen wird, den Schlüssel zum Verständnis des Machschen Standtpunktes bietende Ansicht, dafs es nicht möglich sei, das Ganze des Wirklichen irgendwie zu qualifizieren, wird aufser durch Ziehen auch noch durch J. Petzoldt, einem Schüler von Rich. Avenarius, in seinem Buche „Das Weltproblem vom Standpunkte des relativistischen Positivismus ...." (2. Aufl. 1912) vertreten. So heifst es dort z. B.: „Es ist logisch unmöglich, der Gesamtheit dieser Zusammenhänge [nämlich der Welt] ein qualitativ Kennzeichnendes abzugewinnen" (S. 179). Ferner: Die Begriffe des Psychischen und des Physischen „differenzieren sich in gegenseitiger unauflöslicher Beziehung auf dem Grunde der einen einheitlichen Urerfahrung, die weder das eine noch das andere ist" (S. 180). Mit den Einzelheiten der Petzoldtschen Entwicklungen kann ich mich vielfach nicht einverstanden erklären. Die Petzoldtsche Schrift sowie die auf die „Psychophysiologische Erkenntnistheorie" folgenden weiteren erkenntnistheoretischen Veröffentlichungen Ziehens wurden mir erst bekannt, als mir die oben dargelegte Auffassung des Machschen Grundgedankens und seiner Stellung im Zusammenhange der historischen Entwicklung schon seit langem völlig geläufig war. Gerade durch die zuerst irrtümliche Auffassung der Ziehenschen Erkenntnislehre und durch die Schwierigkeiten, die in dem Humeschen Begriff der „Impression" liegen, wurde ich auf sie geführt.

Wesensbezeichnung vorgenommen sein soll, sondern in einzelne Tatsachen, Ereignisse, „Gegebenheiten" schlechthin. Damit ist aber der von Mach eingenommene Standpunkt bezeichnet.

Diese Grundüberzeugung findet bei Mach bereits in der Terminologie einen adäquaten Ausdruck. Mach vermeidet es grundsätzlich, und zwar in vollem Bewufstsein der darin sich aussprechenden erkenntnistheoretischen Wendung, die Bestandstücke des Wirklichen in allgemeinster Hinsicht als Empfindungen usw. zu bezeichnen; er verwendet vielmehr den indifferenten Ausdruck „Elemente". Der Begriff „Empfindung" gewinnt bei ihm einen spezielleren Sinn, was noch zu erörtern sein wird.[1]) „Die Welt besteht aus Farben, Tönen, . . ., die wir jetzt nicht Empfindungen und nicht Erscheinungen nennen wollen, weil in beiden Namen schon eine einseitige, willkürliche Theorie liegt.[2]) Wir nennen sie einfach Elemente."[3]) In dieser Formulierung zeigt sich übrigens ein Ansatz zur Trennung der beiden Probleme, von der eingangs die Rede war. Der Begriff des „Elementes" ist also ein durchaus zentraler in der Machschen Erkenntnislehre. Mach unterläfst es ganz prinzipiell, das Wirkliche in irgend einer Weise zu qualifizieren, über die Natur des Wirklichen in seiner Gesamtheit etwas auszumachen. Ihrem Bestande nach aber decken sich die Elemente natürlich vollkommen mit dem, was man nach der gewöhnlichen Auffassung als Erscheinungen, Bewufstseinsinhalte, als mögliche Wahrnehmungen (das Wort im weitesten Sinne genommen) zu bezeichnen hat. Der Umstand, dafs Mach diese Qualifikation des Wirklichen als unmöglich erkennt, ist es, was seinen Standpunkt recht eigentlich charakterisiert. Hieraus wird nun auch verständlich, warum

---

[1]) Im zweiten Teil des folgenden Kapitels.

[2]) Von mir gesperrt. — Man vergleiche dazu Kant, Krit. d. r. Vern., 1. Aufl. S. 251f. (Erdmannsche Ausg. S. 244f.): Es folgt aus dem Begriff der „Erscheinung", „dafs ihr Etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst und aufser unserer Vorstellungsart sein kann, mithin, wo nicht ein beständiger Cirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf Etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit . . ., Etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein mufs."

[3]) P. V. 239; s. a. A. d. E. 18o.

Mach ausdrücklich sich dagegen verwahrt, dafs sein Standpunkt mit einem idealistischen, panpsychistischen, psychomonistischen verwechselt werde.[1]) Es ist zwar ein „monistisches“[2]) Weltbild, das Mach entwickelt, aber kein psychomonistisches.

Bezeichnend für das Gesagte ist auch die Art, wie sich Mach zu einer Frage stellt, die man ja als eine zuweilen verwandte Formulierung des Realitätsproblems (Descartes, Schopenhauer u. a.) anzusprechen hat, ob nämlich die Welt wirklich existiere oder ob sie nur geträumt sei. Es ist klar, dafs Mach diese Frage von seinem Standpunkt aus nicht als eine sinnvolle gelten lassen kann. Denn um die Welt als Ganzes, um den Inbegriff des Gegebenen als das eine oder andere zu charakterisieren, müfste ja gleichsam, so können wir nach dem Vorausgeschickten sagen, ein unabhängiges Bezugssystem gegeben sein. Es hat, sagt Mach, „die oft gestellte Frage, ob die Welt wirklich ist oder ob wir sie blofs träumen, gar keinen wissenschaftlichen Sinn.... Wo kein Gegensatz[3]) besteht, ist die Unterscheidung von Traum und Wachen, Schein und Wirklichkeit ganz müfsig und wertlos.“[4])

Dafs den „Elementen“ der Charakter der Wirklichkeit oder Realität zukommt, ist selbstverständlich. Sie sind wirklich zunächst in dem Sinne, in dem man, gleichgültig auf welchem philosophischen Standpunkte man stehen mag, den „Empfindungen“ Wirklichkeit zuspricht. Aber sie besitzen zugleich gewissermafsen einen höheren Realitätswert als jene, da sie von Mach nicht als Abbilder von oder als Zeichen für letzte und wahre Realitäten aufgefafst werden, wie sie von der Transzendentalphilosophie und in anderer Weise von dem naturwissenschaftlichen Realismus als hinter den Empfindungen, den „Erscheinungen“ stehend angenommen werden, sondern als die letzten Realitäten selbst. Die „Elemente“ stehen für Mach auf derselben Stufe der Realität, auf der für den Anhänger der Transzendentalphilosophie die „Dinge an sich“ stehen.

---

[1]) Vgl. z. B. A. d. E. 295; E. u. J. 13f. Anm.. Mach denkt dabei besonders an Berkeley, Verworn und G. Heymans.

[2]) A. d. E. 255.

[3]) Von mir gesperrt.

[4]) A. d. E. 9.

Über die Konzeption und Entwicklung seines Grundgedankens hat sich Mach wiederholt ausgesprochen. Die charakteristischste dieser Äufserungen möge hier folgen, da sie geeignet ist, uns den Standpunkt Machs psychologisch noch näher zu bringen:[1]) „Ich habe es stets als besonderes Glück empfunden, dafs mir sehr früh (in einem Alter von 15 Jahren etwa) in der Bibliothek meines Vaters Kants ‚Prolegomena zu einer jeden künftigen Methaphysik' in die Hand fielen. Diese Schrift hat damals einen gewaltigen, unauslöschlichen Eindruck auf mich gemacht, den ich in gleicher Weise bei späterer philosophischer Lektüre nie mehr gefühlt habe. Etwa zwei oder drei Jahre später empfand ich plötzlich die müfsige Rolle, welche das ‚Ding an sich' spielt. An einem heiteren Sommertage im Freien erschien mir einmal die Welt samt meinem Ich als e i n e zusammenhängende Masse von Empfindungen, nur im Ich stärker zusammenhängend". Dieses intuitive Erleben der Welt als eines Zusammenhanges von Empfindungen ist wohl noch durchaus im idealistischen Sinne zu verstehen. Mach spricht verschiedentlich[2]) von einer „idealistischen Phase" seines Denkens, die er in der Jugend durchzumachen hatte. Weiter heifst es an derselben Stelle: „Obgleich die eigentliche Reflexion sich erst später hinzugesellte, so ist doch dieser Moment für meine ganze Anschauung bestimmend geworden. Übrigens habe ich noch einen langen und harten Kampf gekämpft, bevor ich imstande war, die gewonnene Ansicht auch in meinem Spezialgebiete festzuhalten. Man nimmt mit dem Wertvollen der physikalischen Lehren notwendig eine bedeutende Dosis falscher Metaphysik auf, welche von dem, was beibehalten werden mufs, recht schwer losgeht, gerade dann, wenn diese Lehren geläufig geworden. Auch die überkommenen instinktiven Auffassungen traten zeitweilig mit grofser Gewalt hervor und stellten sich hemmend in den Weg. Erst durch abwechselnde Beschäftigung mit Physik und Physiologie der Sinne, sowie durch historisch-physikalische Studien habe ich (etwa seit 1863), nachdem ich den Widerstreit in meinen Vorlesungen über Psychophysik (im Auszug in ‚Zeitschr. f. prakt. Heilkunde',

---

[1]) A. d. E. 24 Anm.

[2]) Vgl. z. B. A. d. E. 46, 295 o.

Wien 1863, S. 364) noch durch eine physikalisch-psycholgische Monadologie [1]) vergeblich zu lösen versucht hatte, in meinen Ansichten eine gröſsere Festigkeit erlangt." Auf seinem endgültigen Standpunkt steht Mach dem Dualismus und dem Idealismus gleich fern. [2])

Mach bemerkt gelegentlich, daſs der Kritik, die seine Überzeugung gewöhnlich einer idealistischen (der Berkeleyschen) gleichsetzt, [3]) seine „Welt aus Elementen", aus der die „Materie" verbannt ist, zuweilen als „zu luftig" erschienen sei. [4]) Man kann in der Tat kaum besser zum Ausdruck bringen, wie dem Andersorientierten der Idealismus in der Regel erscheint. Trifft diese Bezeichnung aber schon auf den Idealismus nicht zu, [5]) so gewiſs noch weniger auf den Standpunkt Machs. Mach erscheint die Welt so real, wie nur irgend einem realistischen Denker. Es sind für ihn nicht Chimären, die uns umgeben, auch nicht Vorstellungen, hervorgerufen von irgendwelchen unerkennbaren Dingen, sondern die Dinge selbst in ihren wahren Beschaffenheiten. Man muſs sich in diese eigentümliche intellektuelle Sehgewohnheit hineinversetzen, um den Machschen Grundgedanken nicht miſszuverstehen.

Wollen wir den Platz angeben, den die Machsche Überzeugung in der historischen Entwicklung des philosophischen Denkens einnimmt, so haben wir zu sagen, daſs sie sich als eine konsequente Fortbildung des Idealismus in der Richtung über Berkeley und Hume und zugleich als eine Überwindung dieses Idealismus darstellt. Mit Rücksicht darauf, daſs Mach sich grundsätzlich auf das (als solches nicht weiter zu qualifizierende) Gegebene und damit auf die Konstatierung von Tatsachen beschränkt, daſs er dieses Un-

---

[1]) Mach spricht verschiedentlich davon, daſs er durch eine monadologische Weltauffassung hindurchgegangen ist. (Vgl. z. B. a. L. 3 f.). Daſs diese Tatsache nicht ganz ohne Einfluſs auf sein Denken geblieben ist, scheint uns aus dem am Schlusse von Kap. 3 Erörterten hervorzugehen.

[2]) Vgl. A. d. E. 46.

[3]) Vgl. A. d. E. 295.

[4]) A. d. E. 295 f.

[5]) Man denke an die gewöhnlich nicht genügend beachtete Berkeleysche Unterscheidung der Ideen in „real things" und „images of things" oder Ideen im engeren Sinne („more properly termed ideas"), auch „chimeras" genannt. (Princ. Sect. 33 ff., Three Dialogues .... S. 330.).

mittelbar-Gegebene, wie wir von nun an sagen werden, und als dessen Bestandteile wir eben die „Elemente“ zu betrachten haben, für das allein Wirkliche erklärt und jede metaphysische Überschreitung dieser Sphäre als unzulässig betrachtet, können wir seinen Standpunkt mit einem allerdings bereits vieldeutig gewordenen Ausdruck als einen positivistischen bezeichnen.

2. Im Sinne der traditionellen Auffassung wird man zu sagen haben, die Aufgabe der Tatsachenwissenschaften bestehe darin, die Vorgänge der realen Welt zunächst zu beschreiben und weiterhin in ihrem gesetzmäſsigen Zusammenhange zu erklären. Diese Unterscheidung zwischen Beschreibung und Erklärung wird fast allgemein als berechtigt zugegeben, und mit ihr verbindet sich eine verschiedene Wertung der beiden anerkannten Forschungsaufgaben. Denn die herrschende Meinung läſst behaupten, daſs das eigentliche Ziel der Forschung in der Erklärung der Vorgänge bestehe, welche Einsicht in den kausalen Zusammenhang des Geschehens gewährt, daſs dagegen der bloſsen Beschreibung eines Gebietes von Tatsachen lediglich die Bedeutung einer Vorstufe für diese letzten Endes zu leistende wissenschaftliche Arbeit zukomme. Diese landläufige prinzipielle Unterscheidung und verschiedene Bewertung von Beschreibung und Erklärung wird von Mach nicht anerkannt. Hierin liegt ein für seine ganze Erkenntnislehre bedeutsames Moment, auf das wir an dieser Stelle nur soweit einzugehen haben, als es für die allgemeine Kennzeichnung seines Standpunktes notwendig erscheint.[1])

Was Mach zu seiner Haltung gegenüber der eben erwähnten Frage bestimmt, ist seine Stellung zum Kausalproblem. Man wird aber als eigentlich charakteristisch für seinen Standpunkt nicht sowohl seine Auffassung des Kausalbegriffes selbst als vielmehr die aus ihr flieſsende Konsequenz, die alleinige Anerkennung der Beschreibung als wissenschaftlicher Aufgabe, ansehen müssen. Mach spricht dem Kausalbegriff seine wissenschaftliche Berechtigung ab, d. h. zunächst dem analytischen

---

[1]) Ausführlicher werden wir auf diesen Gegenstand in Kapitel 4 zurückkommen.

Kausalbegriff der rationalistischen Philosophie. Gegen diesen richtet sich eigentlich seine Polemik. Den Kantschen Kausalbegriff, den er gleichfalls bekämpft, scheint er von jenem nicht gehörig zu unterscheiden, wie er denn überhaupt, soweit man dies aus seinen Äufserungen entnehmen kann, die Eigenart der kritischen Methode Kants nicht richtig erfafst hat. Gegen den „analytisch-rationalen Kausalbegriff"[1]) Stellung zu nehmen sind für Mach ganz ähnliche Gründe mafsgebend wie für Hume. Dafs aber die Ereignisse der realen Welt untereinander in einer konstanten und daher gesetzmäfsigen Verknüpfung stehen, die Wissenschaft überhaupt erst möglich macht, dafs auf Grund dieses regelmäfsigen Ablaufs der Vorgänge sich in dem erfahrenden Subjekt eine feste Gewohnheit herausgebildet hat, derzufolge dieses unter dem „psychischen Zwang"[2]) steht, bei Eintritt eines bestimmten Ereignisses das mit diesem erfahrungsgemäfs verknüpfte zu erwarten: das zu bezweifeln liegt Mach gerade so fern wie Hume. Die Gesetzmäfsigkeit und damit die wissenschaftliche Erfafsbarkeit des Geschehens steht für beide Denker aufser Frage. Mach ist sich dieser Übereinstimmung mit Hume völlig bewufst.

Mit dem Aufgeben des analytisch-rationalen Kausalbgriffs entfallen für Mach auch die „kausalen Erklärungen".[3]) Die Aufgabe der Wissenschaft erschöpft sich dann aber in der blofsen Beschreibung von Tatbeständen, in der „Konstatierung von Tatsachen und ihres Zusammenhanges".[4]) „Wo wir eine Ursache angeben, drücken wir nur ein Verknüpfungsverhältnis, einen Tatbestand aus, d. h. wir beschreiben."[5]) Was aber für Mach die Beschreibungen der Physik, überhaupt der exakten Naturwissenschaften,[6]) von jenen der gewöhnlich nur als beschreibende bezeichneten Disziplinen charakteristisch unterscheidet und ihnen jenen gegenüber die Dignität von Er-

[1]) Vgl. B. Erdmann, Über Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes, Halle 1905.

[2]) W. L. 434.

[3]) A. d. E. 274.

[4]) P. V. 424, 426.

[5]) W. L. 435.

[6]) Auf die Geisteswissenschaften nimmt Mach dabei, ausdrücklich wenigstens, keine Rücksicht.

klärungen gibt, werden wir uns an späterer Stelle vergegenwärtigen.[1]) Jedenfalls ist die Aufgabe der Wissenschaft eine rein deskriptive. Bleibt man sich dieser Einsicht bewufst, so empfiehlt es sich nach Mach, den Kausalbegriff ganz aufzugeben und durch den (mathematischen) Funktionsbegriff zu ersetzen. In diesem Punkte geht Mach über Hume hinaus. Da gewöhnlich verschiedene Beschreibungen desselben Tatsachengebietes möglich sind, so ist die Forderung noch weiter einzuengen: die Beschreibung soll die einfachste, „ökonomischste" sein. In diesem Sinne hat Mach die „ökonomische Darstellung des Tatsächlichen"[2]) als das Ziel der Forschung bezeichnet.

Mach ist mit seiner Auffassung nicht allein geblieben. Vor allem hat Gustav Kirchhoff, wenigstens mit Rücksicht auf sein Spezialgebiet, einen ähnlichen Standpunkt vertreten. Er hat bekanntlich die Aufgabe der Mechanik dahin bestimmt, dafs sie „die in der Natur vor sich gehenden Bewegungen vollständig und auf die einfachste Weise zu beschreiben" habe.[3]) Im Sinne der gegebenen Ausführungen wollen wir den Standpunkt Machs als einen rein deskriptiven bezeichnen.

Das gleichviel wie zu bestimmende Reale ist als solches Gegenstand des Erkennens überhaupt und des wissenschaftlichen Erkennens insbesondere. Das Reale besteht für Mach ausschliefslich in dem, was in der unmittelbaren Erfahrung tatsächlich gegeben ist oder doch möglicherweise gegeben sein kann. Auf dieses also hat sich nach Mach die Wissenschaft als auf ihr Objekt zu beziehen. Die Aufgabe der Wissenschaft ist eine rein deskriptive; sie vollendet sich in der übersichtlichen Beschreibung und Inventarisierung des in der Erfahrung gegebenen Materials. Wer sich andere Ziele setzt, der treibt nicht Wissenschaft, sondern verfolgt „Scheinprobleme".[4]) Alles, was über eine solche positivistisch-deskriptive Orientierung über das Wirkliche hinausgeht, bezeichnet Mach als „meta-

---

[1]) Kap. 4 gegen Schlufs.
[2]) P. V. 425.
[3]) Kirchhoff, Vorlesungen über Mechanik, 1897, S. 1.
[4]) Vgl. A. d. E. IX.

physisch“ und damit als „müſsig“,[1]) und er erkennt mit J. B. Stallo als die vornehmste Aufgabe einer erkenntnistheoretischen Besinnung auf die Grundlagen der Wissenschaft: „to eliminate from science its latent metaphysical elements“.[2])

3. Mach lehnt den Namen des Philosophen ab; er will lediglich Naturforscher sein. „Ich mache keinen Anspruch auf den Namen eines Philosophen. Ich wünsche nur in der Physik einen Standpunkt einzunehmen, den man nicht sofort verlassen muſs, wenn man in das Gebiet einer anderen Wissenschaft hinüberblickt, da schlieſslich doch alle ein Ganzes bilden sollen. Die heutige Molekularphysik entspricht dieser Forderung entschieden nicht“. So heiſst es im Fortgang der S. 16f. zitierten Stelle. „Es gibt vor allem keine Machsche Philosophie, sondern höchstens eine naturwissenschaftliche Methodologie und Erkenntnispsychologie, und beide sind, wie alle naturwissenschaftlichen Theorien, vorläufige, unvollkommene Versuche“.[3]) Trotz dieser und ähnlicher Versicherungen aber ihres Urhebers[4]) werden wir nicht umhin können, den Machschen Aufstellungen eine weitergehende Bedeutung beizulegen; sie treten tatsächlich mit dem Anspruch einer Weltanschauung auf. Daſs Mach seine Untersuchungen in einem lediglich naturwissenschaftlichen Interesse unternommen haben will, kann daran nichts ändern. Wenn er also seine Hauptleistung zusammenfassend als eine naturwissenschaftliche Methodologie und Erkenntnispsychologie bezeichnet, so wählt er diese Bezeichnung sicher zu eng; er geht über die Grenzen der Einzelwissenschaft sowie über die bloſse Methodologie und Erkenntnispsychologie eines wissenschaftlichen Spezialgebietes tatsächlich hinaus. Auſserdem geht aus seiner ganzen Haltung mit Deutlichkeit hervor, daſs er Fragen wie etwa die der Transzendenz keineswegs nur als solche betrachtet, die auſserhalb seiner besonderen Arbeitssphäre

---

1) A. d. E. VII.
2) W. L. IX. Vgl. J. B. Stallo, The Concepts and Theories of modern Physics, dtsch. v. H. Kleinpeter, 1901, XV.
3) E. u. J. VII Anm..
4) Vgl. a. E. u. J. 13 Anm.; A. d. E. VI, 26, 300 usw..

liegen, sondern dafs er ihnen überhaupt jede nur mögliche Berechtigung abspricht. Mach ist seiner Überzeugung nach Positivist (in dem angegebenen Sinne), und als solcher nimmt er einen philosophischen Standpunkt ein, der dem Realismus und dem Idealismus nebengeordnet ist. Eine andere Frage ist es, ob Mach ein einheitliches und in sich konsequentes System der Erkenntnistheorie gegeben hat, das auf Vollständigkeit wenigstens ausgeht und jeder berechtigten Frage ihren systematischen Ort anweist, wenn es sie vielleicht auch nicht erschöpfend beantwortet. Dafs die Machsche Lehre aus einer einheitlichen Grundauffassung fliefst und in sich folgerichtig durchgeführt ist, soll aus unseren Darlegungen hervorgehen. Systematische Vollständigkeit dagegen ist nicht einmal erstrebt.[1]) Eine Reihe von Prinzipalfragen der Erkenntnistheorie, die auch er von seinem Standpunkte aus als berechtigte Probleme anerkennen würde, hat er als seinem Interesse ferner liegend kaum gestreift.[2])

Für Mach ist es völlig selbstverständlich, dafs das Wirkliche sich in dem Unmittelbar-Gegebenen erschöpft; und nicht

[1]) Vgl. A. d. E. IX: „Nicht eine Lösung aller Fragen, sondern eine erkenntnistheoretische Wendung wird hier versucht."

[2]) Es gilt dies von dem ganzen Kreise von Fragestellungen, welche die logische Struktur der Erfahrung, die Denknotwendigkeit usw. betreffen. Wir denken in erster Linie an die durch Hume vorgenommene fundamentale Einteilung der Gegenstände der Erkenntnis („objects of human knowledge") in „relations of ideas" und „matters of fact" und die damit zugleich gegebene Unterscheidung der Urteile in „demonstrative reasonings" und „moral reasonings". Die relations of ideas, wie sie in den mathematischen Sätzen zum Ausdruck kommen, werden mit Notwendigkeit gedacht in dem Sinne, dafs ihr Gegenteil als einen Widerspruch in sich schliefsend schlechterdings undenkbar ist; von den matters of fact, d. i. den in den physikalischen Sätzen gedachten Sachverhalten, gilt das gleiche nicht. Dafs Mach diesen Unterschied kennt und anerkennt, geht aus folgendem hervor: „Auf der Übung, die Vorstellung der Tatsachen mit jener ihres allseitigen Verhaltens fest zu verbinden, beruht die starke Erwartung eines bekannten Erfolges, der dem Naturforscher wie eine Notwendigkeit erscheint. Das Verhältnis, welches in den geometrischen Anschauungen von selbst besteht, wird hier allmählich künstlich hergestellt" (W. L. 457 f.). Von den in den mathematischen Sätzen ausgedrückten Verknüpfungsverhältnissen mufs er dagegen sagen: „Ein anderes Verhältnis, oder wenn man lieber so sagt: das Gegenteil, ist unvorstellbar" (W. L. 456). Dagegen: „Physikalische Erfahrungen verhalten sich anders"

weniger selbstverständlich erscheint es ihm, daſs in der vollständigen und einfachsten Beschreibung und Inventarisierung dieses Gegebenen die alleinige Aufgabe des Erkennens besteht. Dieser positivistisch-deskriptive Standpunkt macht, wie natürlich auf absolute Geltung Anspruch, so sehr, daſs Mach jede Frage nach einem möglichen Transzendenten oder jeder Versuch, einen Einblick in den Wirkungszusammenhang des Geschehens zu gewinnen, ohne irgendwelchen wissenschaftlichen oder philosophischen Sinn zu sein scheint. Denn ausdrücklich als sinnlos, nicht etwa nur als aussichtslos erscheint ihm jede Frage, die über die angegebene Problemstellung hinausgeht. Nicht ein Verzichtleisten, wie es sich in dem Dubois-Reymondschen „ignoramus, ignorabimus" ausspricht, sondern eine grundsätzliche Ablehnung aller derartigen Probleme ist für seinen Standpunkt charakteristisch.[1]) Wenn man nun auch nicht zugeben will, daſs durch die Machschen Bestimmungen das Erkenntnisziel vollständig bezeichnet sei — und man wird dazu um so eher berechtigt sein, als Mach ja den eigentlichen Beweis für diese seine Aufstellung schuldig geblieben ist —, so wird man doch nicht bestreiten können, daſs es wenigstens teilweise getroffen wird. Und dann ist es möglich zu untersuchen, ob Mach wenigstens an der Lösung dieser beschränkteren Aufgabe mit Erfolg tätig gewesen ist. Setzt man sich allein die Analyse und gedankliche Darstellung des Unmittelbar-Gegebenen zum Ziel, ohne damit metaphysische oder im eigentlichen Sinne erkenntnistheoretische Fragestellungen irgendwie ausschlieſsen zu wollen, so gelangt man zu einer Betrachtungsweise, die wir zweckmäſsig als eine phänomenologische[2]) bezeichnen werden.

(ib.). Daſs aber diese Einsicht im Zusammenhange der Machschen Lehren irgendwelche Bedeutung gewinnt, kann man nicht sagen. Jedoch muſs man sich gegenwärtig halten, will man den Machschen Standpunkt nicht falsch beurteilen, daſs solche Aussagen über die logische Struktur der Erfahrung auf ihm keineswegs ausgeschlossen sind.

[1]) Vgl. A. d. E. 298: „Die Probleme werden entweder gelöst oder als nichtig erkannt."

[2]) Das Wort „Phänomenologie" wird neuerdings sehr häufig und in mannigfachen, oft allerdings nur wenig voneinander abweichenden Bedeutungen gebraucht (z. B. Husserl, Stumpf usw.). Keine derselben deckt sich mit der hier zugrunde gelegten.

Die Phänomenologie, in dem so verstandenen Sinne, ist ein System von allgemeinen Sätzen über die Struktur des Unmittelbar-Gegebenen. Sie vermeidet grundsätzlich, etwaigen metaphysischen Untersuchungen oder kritischen Erörterungen der Erkenntnisgrundlagen in irgend einer Weise vorzugreifen; sie will, und das in bewufster methodischer Absicht, über die Zuläfsigkeit oder Aussicht solcher Fragestellungen nichts ausmachen. Nicht darum also handelt es sich, ob man das Unmittelbar-Gegebene als das allein Wirkliche anzuerkennen hat — was eine metaphysische Frage ist, die der Positivismus in dem oben bestimmten Sinne bejaht —, sondern um die Beschaffenheit dieses Gegebenen. Was denken wir in dem Begriffe des Dinges, der Kausalität, wenn wir alle metaphysischen Gesichtspunkte aus dem Spiel lassen und uns darauf beschränken, allgemein und in einer für die Einzelwissenschaften annehmbaren Weise zu formulieren, was uns in jeder unmittelbaren Erfahrung gegeben ist. Was denkt die Physik tatsächlich in dem Begriff der Kraft, abgesehen von allen metaphysischen und anthropomorphen Zutaten usw. Solcher Art sind die Probleme, die hier zu verfolgen sind.

Halten wir uns streng an diese Begriffsbestimmung der Phänomenologie, so können wir nicht sagen, dafs die Machschen Ausführungen einen rein phänomenologischen Charakter tragen. Vielmehr müssen wir zugeben, dafs sie von mannigfachen erkenntnistheoretischen und selbst metaphysischen Elementen durchsetzt sind. Wir werden aber die phänomenologischen Gesichtspunkte durchaus in den Vordergrund unserer Darstellung und Erörterung rücken und glauben damit der Eigenart und der Bedeutung der Machschen Lehren am besten gerecht zu werden.

Keineswegs ohne weiteres mit dieser phänomenologischen Absicht gegeben, aber tatsächlich bei Mach auf Grund seines Positivismus aufs entschiedenste ausgesprochen, ist die Auffassung, dafs die Wissenschaft es ausschliefslich mit dem Unmittelbar-Gegebenen zu tun habe, dafs sie nirgends Anlafs habe, über dessen Bestand irgendwie hinauszugehen. Aus dieser Auffassung heraus leugnet Mach die Notwendigkeit, eine besondere physikalische Materie anzunehmen, sofern darunter

ein aufsersinnliches Reale verstanden werden soll. Damit negiert er zugleich die Moleküle, Atome usw. als Produkte der Unterteilung einer solchen hypothetischen Materie. Das Unmittelbar-Gegebene, wie es sich der phänomenologischen Betrachtung darstellt, ist das alleinige Objekt der Wissenschaft. Die Möglichkeit dieser Auffassung kann natürlich nur durch die tatsächliche Durchführbarkeit derselben dargetan werden. Wir können von einer phänomenologischen Aufgabebestimmung der Wissenschaft bei Mach reden.[1])

Versuchen wir nun, die zu behandelnden Gegenstände in eine innere Ordnung zu bringen. Es wird zunächst zu fragen sein, wie sich für Mach der Bestand des Unmittelbar-Gegebenen darstellt. Die Antwort darauf liegt in der Elementenlehre. Im Zusammenhang damit steht die Frage, ob sich etwa innerhalb des Gegebenen ein prinzipieller Unterschied aufweisen läfst, wie man ihn gewöhnlich in dem Gegensatz von Psychischem und Physischem zu erkennen glaubt. Dafs Mach Psychisches und Physisches als zwei materiell verschiedene Gegebenheiten nicht anerkennt, geht aus allem, was bisher gesagt wurde, mit Deutlichkeit hervor. Indessen wird sich zeigen, dafs dieser Gegensatz bei ihm in einer anderen Form auftritt (Kap. 2). Weiter werden wir dann fragen müssen, wie sich nach Mach die einzelnen Bestandstücke des Gegebenen zu mehr oder minder beständigen Gebilden zusammenordnen; wir werden in eine Erörterung des Ding- und des Ichbegriffes und, in Verbindung damit, des Substanzbegriffes einzutreten haben. Im Anschlufs an die Erörterung des Ichbegriffes soll untersucht werden, wie sich Mach zur Frage der Vielheit der Iche oder, was damit gleichbedeutend ist, der Existenz fremden Bewufstseins stellt (Kap. 3). Sodann ist zu fragen, welcher Art sich Mach die Beziehungen denkt, die innerhalb des Gegebenen stattfinden. Wir dürfen uns dabei in der Hauptsache auf diejenigen Relationen beschränken, die den Zusammenhang des Geschehens bestimmen, und die man gewöhnlich als „kausale"

[1]) Man kann diese Auffassung auch vertreten, ohne auf dem positivistischen Standpunkt in dem oben bezeichneten Sinne zu stehen, d. h. ohne das Unmittelbar-Gegebene mit dem Wirklichen überhaupt zusammenfallen zu lassen, wie Mach es tut (vgl. S. 17f.).

bezeichnet. Auf die räumlich-zeitlichen Beziehungen werden wir nur gelegentlich zu sprechen kommen (Kap. 4). In der Auffassung vom Wesen und Ziel der Wissenschaft findet die Machsche Überzeugung ihren letzten und prägnantesten Ausdruck. Mach sucht die Haltbarkeit seiner Anschauungen darzutun, indem er sie gegenüber den Einsprüchen einer realistisch gerichteten Physik aufrecht erhält, die seiner Aufgabebestimmung der Wissenschaft entgegensteht. Die Erörterung dieses Punktes soll den Beschlufs unserer Darstellung bilden (Kap. 5).

II. Die Elementenlehre.
Psychisches und Physisches.

1. Der Begriff des „Elementes" bei Mach in allgemeiner erkenntnistheoretischer und phänomenologischer Hinsicht hat sich uns bereits aus den Erörterungen des vorigen Kapitels ergeben. Wir haben uns deutlich gemacht, dafs Mach unter den Elementen die Bestandstücke des Unmittelbar-Gegebenen versteht, das für seinen Positivismus mit dem Wirklichen überhaupt zusammenfällt (vgl. S. 17f.). Damit ist klar geworden dafs es nur eine Art von Elementen gibt, dafs die Elemente ihrer Natur nach „gleichartig" sind.[1]) Ein Grund, warum man sie in ihrer Gesamtheit, aber auch warum man die einen oder anderen von ihnen eher psychisch als physisch nennen sollte, ist schlechterdings nicht angebbar.

„Farben, Töne, Wärmen, Drücke, Räume, Zeiten usw. sind in mannigfaltiger Weise miteinander verknüpft, und an dieselben sind Stimmungen, Gefühle und Willen gebunden".[2]) Diese Farben, Töne usw. sind es nun, die nach Mach den Bestand der unmittelbar vorgefundenen Wirklichkeit bilden; sie sind, wie er vom Standpunkte seines Positivismus sagt, „die eigentlichen realen Elemente der Welt".[3]) Dafs die mitgeteilte Übersicht über die Elemente nicht vollständig zu sein beansprucht, geht schon aus der Formulierung hervor. Auf eine wirklich erschöpfende Aufzählung und systematische Einteilung der Elemente nach ihren qualitativen Besonderheiten, die in einer tatsächlich ausgeführten Phänomenologie natürlich die

---

1) A. d. E. 255; siehe auch A. d. E. 17 u. 253; M. 459.

2) A. d. E. 1f.

3) P. V. 243.

Grundlage für alle weiteren Untersuchungen zu bilden hätte, hat Mach verzichtet; vielmehr begnügt er sich in dieser Hinsicht mit Andeutungen.[1]) Indessen ist klar, daſs die Machschen „Elemente", abgesehen von ihrem besonderen erkenntnistheoretischen Charakter, mit dem sich decken, was die Psychologie in allgemeinster Wendung als elementare „Inhalte" bezeichnet. Und weiter scheint zunächst deutlich, daſs Mach unter seinen Elementen die „intellektuellen" und die „emotionalen" Inhalte der Psychologie in gleicher Weise befaſst. Tatsächlich aber glaubt er, wie aus unzweideutigen Äuſserungen hervorgeht,[2]) die emotionalen Inhalte auf weniger analysierte, diffuse, unscharf lokalisierte Sinnesempfindungen zurückführen zu können,[3]) so daſs also die Gefühle nicht den Elementen zuzurechnen wären. Näher auf diese Aufzählung und Klassifikation der Elemente einzugehen liegt für uns kein Grund vor, da sie bei Mach eben nichts besonders Charakteristisches bietet. Nur zwei Momente werden uns noch weiter unten beschäftigen müssen: Zunächst die Frage, wie sich Mach zu der von der Psychologie vorgenommenen Unterscheidung von „Empfindungen" und „Vorstellungen"[4]) verhält, da diese Unterscheidung auch von hoher erkenntnistheoretischer Bedeutung ist. Und sodann die ja ersichtlich eine Schwierigkeit enthaltende Tatsache, daſs Mach zu seinen Elementen neben den Farben, Tönen usw. auch die „Räume" und „Zeiten" rechnet.

Zuvor aber muſs die Bestimmung des Elementenbegriffes noch nach einer anderen Seite hin ergänzt werden. Wir haben gesehen, daſs Mach für seine besonderen Zwecke dem Worte „Element" einen Sinn beilegt, den man mit ihm sonst nicht verbindet, indem er durch diesen Ausdruck Bezeichnungen wie „Vorstellung" und „Erscheinung" für die Bestandstücke des unmittelbar vorgefundenen Wirklichen vermeiden will

---

[1]) Vgl. zu der oben mitgeteilten Aufstellung der Elemente noch P. V. 239; E. u. J. 8; M. 459.

[2]) A. d. E. 17; E. u. J. 22.

[3]) Er findet sich also in Übereinstimmung mit der bekannten Theorie von James und Lange.

[4]) Oder „Wahrnehmungsvorstellungen" und „abgeleitete" (Erinnerungs-, Einbildungs-, abstrakte) Vorstellungen (B. Erdmann). Der psychologische Sprachgebrauch ist schwankend.

(vgl. S. 14). Aber auch die ursprüngliche Wortbedeutung von „Element“, die auf die Einfachheit, Unzerlegbarkeit des so bezeichneten Gegenstandes geht, ist bei Mach erhalten. Die Elemente sind für ihn „letzte Bestandteile“,[1]) „die einfachsten Bausteine der physikalischen (und auch der psychologischen) Welt“.[2]) In welchem Sinne die Psychologie von einfachen, unzerlegbaren Inhalten spricht, müssen wir hier als bekannt voraussetzen. Die einen Klang oder ein Geräusch zusammensetzende Tönen (im Helmholtzschen Sinne), an denen sich zwar noch verschiedene Eigenschaften oder Merkmale (Qualität, Intensität usw.) unterscheiden lassen, die aber nicht weiter in einzelne tonale Bestandteile zerlegt werden können, geben ein naheliegendes Beispiel für einfache Sinnesinhalte ab. Mach schreibt seinen Elementen Einfachheit oder Unzerlegbarkeit ganz im gleichen Sinne zu. So betrachtet er z. B. die Grundfarben (d. h. die sechs „Urfarben“ im Sinne Herings) im Unterschiede von den übrigen Gliedern des Farbensystems als elementar.[3]) Wenn Mach von den Elementen sagt, dafs sie Bestandteile seien, „die wir bisher nicht weiter zerlegen konnten“,[4]) dafs „eine weitere Auflösung bisher noch nicht gelungen ist“,[5]) so will er damit zum Ausdruck bringen, dafs er die Reduktion des vorgefundenen Mannigfaltigen auf einfachste Bestandteile noch nicht für abgeschlossen hält. Das mag unter anderem ein Grund sein, warum er auf eine vollständige systematische Aufstellung der Elemente so geringen

---

[1]) A. d. E. 4.

[2]) A. d. E. 34.

[3]) Über die Frage, ob die Grundfarben als die einfachen „Bestandteile“ der übrigen (als zusammengesetzt betrachteten) Farben (P. V. 243, E. u. J. 12 Anm.) aufzufassen sind, oder ob man sie mit v. Kries als blofse ausgezeichnete Punkte einer Mannigfaltigkeit zu charakterisieren hat (Arch. f. Anat. u. Physiol. 1882 Suppl., S. 46), deren eigentümliche Stellung im Farbensystem, wie G. E. Müller es näher ausführt, dadurch gegeben ist, dafs beim Durchlaufen der Farbenreihe bei den Grundfarben der Eindruck auftritt, als ob die „qualitative Empfindungsänderung ihre Richtung wechsle“ (Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorg. 1896, Bd. 10, S. 69), bestehen unter den Psychologen noch Meinungsverschiedenheiten. Doch dürfte die letztere Ansicht die zutreffendere sein.

[4]) A. d. E. 4.

[5]) A. d. E. 34. Vgl. a. A. d. E. 24; B. E. 113 f.; E. u. J. 12 Anm., 44.

Wert legt. Diese Reduktion denkt sich Mach übrigens nicht auf dem Wege rein psychologischer Zergliederung des Erlebnisinhalts zu Ende geführt, sondern unter Leitung der Methoden der Physiologie. In diesem Sinne gebraucht er gelegentlich die Wendung, daſs die „Physiologie“ uns die „eigentlichen realen Elemente der Welt“ erschlieſsen werde.[1])

Völlig klar und im Bewuſstsein ihrer erkenntnistheoretischen Tragweite vollzogen ist die Unterscheidung zwischen Empfindung und Vorstellung erst bei Hume. Die Gegenüberstellung der „impressions“ und „ideas“ oder „thoughts“ als der beiden charakteristisch verschiedenen Unterarten der „perceptions“ bildet geradezu einen der Grundfaktoren der Humeschen Erkenntnislehre. Deutlich angelegt indessen, und ebenfalls bereits erkenntnistheoretisch gewendet, findet sich diese Unterscheidung schon bei Berkeley in dem Gegensatz der „real things“ und „images of things“ oder „more properly termed ideas“.[2]) Den einzigen Unterschied zwischen den beiden Arten von (einfachen) Perzeptionen, soweit er als ein rein phänomenaler, erscheinungsmäſsiger in Betracht kommt — eine andere Unterscheidung ist durch die Verschiedenheit ihres Ursprunges gegeben —, sieht Hume in den „different degrees of force and vivacity“,[3]) die sie besitzen. Die ideas werden gegenüber den impressions als „less forcible and lively“,[4]) als „more feeble perceptions“[5]) charakterisiert. Im übrigen sind sie diesen in inhaltlicher Beziehung völlig gleichartig: die (einfachen) Ideen sind „copies of our impressions“.[6]) Auf die vielen neueren Versuche, den Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung sei es als einen qualitativen, sei es als einen intensiven zu bestimmen, haben wir nicht einzugehen. Erwähnt soll nur noch werden, daſs Th. Ziehen das unterscheidende Merkmal zwischen den beiden Arten psychischer Inhalte, unter starker Herausstellung des rein phänomenologischen

---

[1]) P. V. 243. Vgl. a. E. u. J. 12 Anm..
[2]) Vgl. S. 17 Anm. 5.
[3]) Treat. 396, s. a. 311 f. u. Enqu. 13 (Ed. Green and Grose).
[4]) Enqu. 13.
[5]) Enqu. 14.
[6]) Enqu. 14; s. a. Treat. 396.

Moments, in der den Empfindungen eigenen „sinnlichen Lebhaftigkeit“[1]) sieht, dabei mit Recht betonend, dafs dieser Unterschied nur erlebt, nicht aber irgendwie definiert werden könne.

Der Gegensatz, den die Psychologie zwischen Empfindungen und Vorstellungen statuiert, durchzieht in entsprechender Weise bei Mach die Mannigfaltigkeit der Elemente. Dafs sich aber Mach der erkenntnistheoretischen Wichtigkeit dieses Gegensatzes voll bewufst geworden sei, wird man kaum behaupten dürfen; jedenfalls gewinnt er im Gefüge seiner Lehre keine rechte Bedeutung. Mach bedient sich der Ausdrücke Empfindung und Vorstellung, wo er beide einander gegenüberstellt, ganz im Sinne der gewöhnlichen psychologischen Terminologie.[2]) Den Unterschied zwischen den beiden Arten von Inhalten bezw. Elementen findet er, abgesehen von der besonderen Weise ihrer Verknüpfung, hauptsächlich in der geringeren Intensität und der Flüchtigkeit der Vorstellungen gegenüber den Empfindungen. „In der Tat besteht im normalen psychischen Leben ein sehr starker Unterschied zwischen beiden Arten psychischer Elemente“.[3]) Es ist ausdrücklich von „Sinnesempfindungen“ und „Vorstellungen“ die Rede. Und weiter: „Ich sehe eine schwarze Tafel vor mir. Ich kann mir mit der gröfsten Lebhaftigkeit auf dieser Tafel ein mit scharfen weifsen Strichen gezogenes Sechseck oder eine farbige Figur vorstellen. Ich weifs aber, pathologische Fälle abgerechnet, immer, was ich sehe, was ich mir vorstelle“.[4]) Der Unterschied wird nun näher charakterisiert, und schliefslich heifst es: „Die Vorstellungen unterscheiden sich in normalen Fällen von den Empfindungen wohl durch ihre geringere Intensität, vor allem aber durch ihre Flüchtigkeit“.[5]) Empfindungen und

---

[1]) Ziehen, Leitf. d. physiol. Psychol., 8. Aufl. 1908, S. 140.

[2]) Über den speziellen Sinn des Wortes „Empfindung“ bei Mach vgl. später, im zweiten Teil dieses Kapitels.

[3]) A. d. E. 163. Von mir gesperrt. Der Ausdruck „psychische“ El. wird später Aufklärung finden.

[4]) ib..

[5]) ib.. Vgl. a. A. d. E. 164 u., ferner A. d. E. 209, wo von dem „Schattenhaften und Vergänglichen der Vorstellung gegenüber der Sinnesempfindung“ gesprochen wird, A. d. E. 169: „es lassen sich alle Übergänge

Vorstellungen unterscheiden sich ferner durch die Art ihrer Verknüpfung. Die Vorstellungen stehen nämlich untereinander im assoziativen Zusammenhange, die Empfindungen als objektive Gegebenheiten, als Elemente im Sinne Machs gefafst natürlich nicht;[1]) auch hierbei ist der phänomenale Unterschied von Empfindung und Vorstellung selbstverständlich Voraussetzung. Mach unterscheidet also innerhalb der Mannigfaltigkeit des Gegebenen zwei charakteristisch verschiedene Arten von Elementen. Die den „Empfindungen" der Psychologie entsprechenden Elemente bezeichnet er häufig durch die grofsen Buchstaben A B C . . ., die den Vorstellungen entsprechenden durch $\alpha\ \beta\ \gamma \ldots$[2])

Wir haben bereits gesehen, dafs Mach in seiner Aufzählung der Elemente neben den Farben, Tönen usw. auch „Räume" und „Zeiten" erwähnt, was zunächst ganz unverständlich ist. Um über diesen Punkt Klarheit zu gewinnen, müssen wir auf die Lehren von Raum und Zeit bei Mach näher eingehen. Wir haben es dabei in diesem Zusammenhange nur mit dem phänomenalen Raum und der phänomenalen Zeit zu tun, mit dem Raume und der Zeit der unmittelbaren Anschauung. Auf die Untersuchungen Machs über die Begriffe des „physikalischen" Raumes und der „physikalischen" Zeit und seine Tendenz, die Raum-Zeitgröfsen aus den Gleichungen der Physik völlig zu eliminieren, werden wir bei späterer Gelegenheit zu sprechen kommen. Wir haben bei unseren Erörterungen natürlich keine Veranlassung, auf die vielen psychologischen und sinnesphysiologischen Einzelheiten, die Mach in diesen Untersuchungen vorbringt und denen sein Interesse an diesem Gegenstande in erster Linie zugewandt ist, näher einzugehen.

Physiologisch (und psychologisch) betrachtet sind Raum und Zeit nichts anderes als „besondere Arten von Empfindungen".[3])

---

von der Empfindung zur Vorstellung nachweisen", u. E. u. J. 22. — Zuweilen scheint es, als ob Mach den intensiven (oder qualitativen) Unterschied von Empf. und Vorst. ganz negieren und nur die Art der Verknüpfung für die Unterscheidung mafsgebend sein lassen will, so bes. A. d. E. 16 f.; E. u. J. 22. Doch sind die Stellen nicht ganz klar.

[1]) A. d. E. 169, 29; E. u. J. 11, 22.

[2]) A. d. E. 7.

[3]) A. d. E. 284.

„Sofern wir räumlich wahrnehmen, beruht dies nach unserer Auffassung auf Empfindungen",[1]) eben den „Raumempfindungen", die auf Grund einer physiologisch-entwicklungsgeschichtlichen Hypothese auch als „Organempfindungen" den spezifischen „Sinnesempfindungen" gegenübergestellt werden.[2]) Ähnliches gilt für die Zeitempfindungen. Raumempfindungen und Sinnesempfindungen können nur „miteinander" auftreten;[3]) genauer gesprochen: die Raumempfindungen sind stets an Sinnesempfindungen gebunden, während es umgekehrt auch Sinnesempfindungen gibt, die „ohne deutliche Raumempfindung" auftreten.[4]) Dagegen begleitet die Zeitempfindung jede andere Empfindung.[5]) Wir sehen zunächst, daſs Mach das Wort „Empfindung" hier in einem ganz allgemeinen und unbestimmten Sinne gebraucht. Man wird sich mit Recht fragen dürfen, ob denn die Raum- und Zeitempfindungen, was doch für die übrigen von der Psychologie als Empfindungen bezeichneten Inhalte charakteristisch ist, auch ein qualitativ und intensiv in sich abgestuftes System bilden. Nun spricht Mach ja in der Tat von einem System von „stetig abgestuften Ortsqualitäten";[6]) ob er aber diese „Ortsqualitäten", d. h. die verschiedenen unterscheidbaren Raumwerte des Seh- bezw. des Tastraumes, als ein Analogon zu den Qualitäten der „Sinnesempfindungen" auffaſst, wird, ebenso wie die Rolle der Intensität, nicht recht ersichtlich. Von Raum- und Zeitempfindungen zu sprechen muſs man also, wenn dieser Begriff nicht genauer festgelegt wird, als das bei Mach geschehen ist, mindestens als bedenklich bezeichnen. Übrigens läſst die Begriffsbestimmung der Psychologie gerade in diesem Punkte fast allgemein die gehörige Präzision vermissen. Indessen ist klar, daſs Mach jedenfalls einen Unterschied macht zwischen den Empfindungen einerseits und Raum und Zeit andrerseits; die Unterscheidung zwischen Organempfindungen = Raumempfindungen und Sinnesempfindungen ist, ob sie nun zutreffend

---

1) A. d. E. 150.

2) A. d. E. 151 o; E. u. J. 345.

3) A. d. E. 151; E. u. J. 345, 350, 390.

4) A. d. E. 200.

5) ib.. Man denke an das bekannte Analogon bei Kant.

6) E. u. J. 390, s. a. 345.

sei oder nicht, jedenfalls in der Absicht vollzogen, der unmittelbaren Tatsache einer charakteristischen Verschiedenheit zwischen diesen beiden Gegebenheiten gerecht zu werden. Die Nebeneinanderstellungen von Farben, Tönen, Räumen und Zeiten darf also, wo sie bei Mach sich findet, als in gewisser Hinsicht provisorisch angesehen werden.[1])

Weiter ist zu bemerken, dafs Mach nicht von einer Raum- oder Zeitempfindung schlechthin, sondern, wie wir gesehen haben, von einzelnen Raumempfindungen und Zeitempfindungen, von „Räumen" und „Zeiten" spricht und diese als „Elemente" bezeichnet. Das erinnert uns an die bekannte Lehre von den räumlichen und zeitlichen minima perceptibilia, die besonders von Berkeley und Hume vertreten worden ist, und wir können uns in der Tat am besten Klarheit über die Machsche Auffassung verschaffen, wenn wir von dieser Lehre ausgehen. Für Berkeley und Hume zerfällt der Wahrnehmungs- ebenso wie der Vorstellungsraum, gleichgültig ob er dem Gesichtssinn oder dem Tastsinn angehöre, in eine Mannigfaltigkeit letzter nicht weiter unterteilbarer Raumelemente, die als „minima" oder „points" („min. visibilia" und „min. tangibilia")[2]) bezeichnet werden, und die natürlich nur unter gewissen Bedingungen als solche zum Bewufstsein kommen. Ähnliches gilt, deutlich ausgesprochen nur bei Hume, auch für die Zeit. Diese minima besitzen selbstverständlich noch räumliche bezw. zeitliche Eigenschaft; sie sind eben die kleinsten wahrnehmbaren und vorstellbaren und, das steht für diese Denker völlig aufser Frage, auch denkbaren Räume bezw. Zeiten. Raum und Zeit in extenso gehen aus diesen Elementen hervor, indem diese sich aneinanderlagern, indem sie „in a certain manner disposed" sind.[3])

Ganz ähnlich liegen nun die Dinge bei Mach. Die einzelnen Raum- bezw. Zeitelemente sind in der Anschauung nicht weiter zerlegbar, das geht aus dem Elementenbegriff mit den angegebenen Vorbehalten ohne weiteres hervor. Und sie bilden,

---

[1]) Vgl. a. E. u. J. 447 (Abschnitt 17 Anfang).

[2]) Berkeley, Essay towards a new theory of vision, Sect. 54, 62, 80; Princ. Sect. 132 usw.

[3]) Hume, Treat. 341 (Raum), 344 (Zeit).

im Unterschiede von den anderen Elementen (den „Sinnesempfindungen"), eine bestimmte Ordnung, die man eben nur als räumliche bezw. zeitliche Ordnung bezeichnen kann. Mach spricht von „benachbarten, unterscheidbaren... Ortsqualitäten";[1]) weiter hebt er hervor, daſs „Zeit und Raum physiologisch nur ein scheinbares Kontinuum darstellen und höchstwahrscheinlich aus diskontinuierlichen, aber nicht scharf unterscheidbaren Elementen sich zusammensetzen".[2]) Diese Elemente ordnen sich zusammen und bilden „ein festes bleibendes Schema oder Register",[3]) in welches die jeweilig gegebenen Sinnesqualitäten eingeordnet werden, ohne die es allerdings gar nicht in die Erscheinung treten kann.[4]) Das gilt für die Raumelemente und die Zeitelemente in gleicher Weise.[5]) Damit ist klar, daſs auch bei Mach Raum und Zeit gegenüber den spezifischen Sinnesempfindungen ihre eigentümliche Stellung behalten.

Die „Elemente" sind ein Erstes in dem Sinne, daſs alles auf sie sich zurückführen läſst oder aus ihnen sich aufbaut, nicht aber so, daſs sie das Zuerst-Bemerkte darstellten, daſs sie den Ausgangspunkt bildeten auch für die unreflektierte Betrachtung der Welt. Im Gegenteil sind sie Produkte einer „absichtlichen Analyse"[6]) oder, wie Mach auch sagt, einer „Abstraktion".[7]) Ihre Isolierung hat bereits in ihren Anfängen eine gewisse Summe von Erfahrungen zur Voraussetzung und erfolgt weiterhin unter Leitung wissenschaftlichen Interesses, sie ist „auf dem vollkommen naiven Standpunkt des primitiven Menschen kaum denkbar".[8]) Dem naiven Bewuſstsein erscheint jedes Ding zunächst als ein einheitliches Ganze; die verschiedenen Sinnessphären angehörenden Komponenten werden zunächst

---

[1]) E. u. J. 390.

[2]) E. u. J. 447 f.

[3]) E. u. J. 390. Vgl. a. M. 464: „Raum und Zeit sind wohlgeordnete Systeme von Empfindungsreihen".

[4]) E. u. J. 345. Das soll sich auch gegen Kant richten (E. u. J. 350).

[5]) E. u. J. 432.

[6]) A. d. E. 160.

[7]) A. d. E. 4 Anm. Hume bezeichnet diesen Prozeſs als „distinction of reason", d. i. Trennung von Eigenschaften, die in der Natur nicht trennbar sind, wie die Gestalt einer Kugel von ihrer Farbe. (Treat I 332, 379 u.). Der Ausdruck „Abstraktion" ist dafür schlecht gewählt.

[8]) E. u. J. 12 Anm.

noch nicht gesondert.[1]) Erst allmählich und unter dem Einfluſs mannigfacher Erfahrungen vollzieht sich diese Trennung. Das Sichtbare löst sich von dem Tastbaren, sobald bemerkt wird, daſs mit den Bedingungen der Sichtbarkeit nicht notwendig auch zugleich die Bedingungen der Tastbarkeit erfüllt sein müssen (Spiegelbild).[2]) Ähnlich lösen sich auch die übrigen Sinnesqualitäten voneinander. Aber die Analyse geht noch weiter; das Sichtbare zerfällt in Farbe und Gestalt. „Zwei Dinge können von gleicher Farbe aber ungleicher Gestalt sein; sie können von verschiedener Farbe und gleicher Gestalt sein. Hierdurch teilen sich die Gesichtsempfindungen in Farbenempfindungen und Raumempfindungen, die wohl voneinander unterschieden, wenn auch nicht voneinander isoliert dargestellt werden können".[3]) Unter den Farbenempfindungen treten dann weiter die Grundfarben hervor,[4]) und so schreitet die Analyse fort bis zu den letzten nicht weiter zerlegbaren Elementen. Den Ausgangspunkt für diese ganze Entwicklung bildet also der unmittelbare volle Erlebniszusammenhang. Und dieser ist auch für das unbefangene Bewuſstsein das Primäre — im Sinne des schlechthin Vorgefundenen — in jedem Augenblick: Wir sehen unter gewöhnlichen Umständen „nicht Farben nnd Formen, sondern die Körper im Raume".[5])

Die so auf dem Wege der Analyse oder „Abstraktion" gewonnenen Elemente sind also die einzelnen qualitativ verschiedenen Seiten, die das Gegebene darbietet, das nicht etwa als die Summe aller dieser Elemente zu charakterisieren ist, sondern an sich ein einheitliches Ganze bildet, in keiner Weise einem musivischen Bilde vergleichbar. Die Elemente sind keine besonderen Existenzen; sie kommen „isoliert"[6]) gar nicht vor. Sie haben mit Atomen oder mit Manaden durchaus nichts gemein.[7])

---

[1]) E. u. S. 12, Anm. [2]) A. d. E. 84.

[3]) ib. (Hume: „distinction of reason". Vgl. vorige Seite, Anm. 7).

[4]) A. d. E. 4.

[5]) A. d. E. 170. Vgl. A. d. E. 160: „Wir sehen nicht optische Bilder in einem optischen Raum, sondern wir nehmen die uns umgebenden Körper mit ihren mannigfaltigen sinnlichen Eigenschaften wahr".

[6]) E. u. J. 460.

[7]) In einem anderen Zusammenhange erscheinen sie allerdings als metaphysisch hypostasiert. Vgl. später. — Trotzdem aber wird man Mach

Wollen wir uns auf Grund des Vorgeführten noch einmal ganz kurz vergegenwärtigen, wie sich für Mach das Gegebene (das für ihn der Inbegriff des Wirklichen überhaupt ist) darstellt, so können wir sagen: Das Gegebene ist eine räumlich-zeitlich geordnete inhomogene Mannigfaltigkeit. Die verschiedenen qualitativen Seiten, die das Gegebene aufweist, und die es in ihrer räumlich-zeitlichen Anordnung als ein Inhomogenes erscheinen lassen, sind die Elemente.

2. Die Elemente stehen untereinander in den mannigfachsten Verknüpfungszusammenhängen. Diese Zusammenhänge nun sind von ganz verschiedener Art, je nachdem sie die Sinnesoberfläche überschreiten oder nicht. Unter der Sinnesoberfläche oder Sinnesperipherie wollen wir hier den Inbegriff der sensorischen Endorgane des Nervensystems verstehen, d. h. die Gesamtheit aller derjenigen Gebilde, die, nach gewöhnlicher Auffassung, als Aufnahmeapparate für die die Sinnesreize abgebenden physikalischen Bewegungen in Frage kommen. Welche näheren Vorstellungen man sich über die Natur des Reizvorganges macht, ob man ihn überhaupt, in Übereinstimmung mit der herrschenden Anschauung, als Bewegungsvorgang auffassen will oder nicht, ist für das Folgende belanglos. Jedenfalls besitzt, wie sich zeigen wird, die Sinnesperipherie eine eigentümliche Bedeutung. Mach selbst spricht nicht von der Sinnesperipherie, sondern statt dessen von der „räumlichen Umgrenzung U unseres Leibes“,[1]) die er im allgemeinen mit der Körperhaut gleichzusetzen scheint.[2]) Indessen wird aus den nachstehenden Erörterungen deutlich werden, daſs die von uns vorgeschlagene Abänderung eine Präzisierung der Machschen Auffassung bedeutet, die an dem Grundgedanken Machs jedenfalls nichts ändert. Es soll jedoch

---

als einen Vertreter der „atomistischen“ Psychologie in dem Sinne bezeichnen müssen, in dem diese Richtung von William James bekämpft wird. (Vgl. W. James, Principles of Psychology 1891, bes. Kap. IX „The stream of thought“, vol. I p. 224.)

[1]) E. u. J. 8 ff., 18. Vgl. L. 14.

[2]) Vgl. A. d. E. 16.

in folgendem, unter Beachtung der angegebenen Modifikation, das bequeme Symbol „U“ beibehalten werden.

Wir wollen nun die unter dem Gesichtspunkte der U zuzuschreibenden Funktion sich ergebenden möglichen Abhängigkeitsverhältnisse der Elemente aufstellen, indem wir uns dabei zunächst nicht streng an die Ausführungen Machs halten, da sie nicht ganz systematisch und in terminologischer Hinsicht nicht ganz konsequent sind, und erst nachher zeigen, daſs unsere Aufstellung mit der von Mach beabsichtigten der Sache nach übereinstimmt. Wir haben folgende Abhängigkeiten oder Beziehungen der Elemente zu unterscheiden:

1. a) Beziehungen zwischen den Elementen aufserhalb U (den A, B, C ...[1])): physikalische Abhängigkeiten.

   b) Beziehungen zwischen den Elementen innerhalb U (den K, L, M ...[1])). Versteht man mit Mach unter U die Körperoberfläche, so kann man diese Abhängigkeiten als physiologische bezeichnen. Nimmt man dagegen die U-Grenze in dem von uns vorgeschlagenen Sinne, so fallen alle diejenigen Lebensvorgänge mit unter a, die sich in den von sensiblen Nervenendigungen frei bleibenden Regionen des Körpers, z. B. innerhalb des Lumens der Gefäſse usw., abspielen,[2]) und es bleiben unter b ausschlieſslich die Vorgänge innerhalb der nervösen Substanz (einschlieſslich der nervösen Endorgane): neurophysiologische Abhängigkeiten.

   Die beiden unter a und b getrennt aufgeführten Arten von Abhängigkeiten, die gemeinschaftlich dadurch charakterisiert sind, daſs sie die Sinnesoberfläche nicht überschreiten (d. h. auſserhalb oder innerhalb derselben verbleiben), wollen wir zusammenfassend als physikalische Abhängigkeiten im weiteren Sinne bezeichnen oder auch, da die Unterscheidung von a

---

[1]) Vgl. S. 32.

[2]) Solche Vorgänge würden nach unserer Definition sich auſserhalb der Sinnesoberfläche oder der U-Grenze abspielen. Ebenso würde auch ein von einer Anaesthesie befallener Körperteil auſserhalb U liegen.

und b für das Folgende ohne Bedeutung sein wird, schlechthin als: physikalische Abhängigkeiten.

2. Beziehungen zwischen den Elementen aufserhalb U und denen innerhalb U, Beziehungen, welche die U-Grenze überschreiten: psychophysiologische Abhängigkeiten.

Diesen beiden unter 1 und 2 aufgeführten Arten von Beziehungen, bei denen die U-Grenze eine mafsgebende Rolle spielt, ist eine dritte Art an die Seite zu stellen, bei der das nicht der Fall ist. Es sind das die besonderen Abhängigkeiten zwischen denjenigen Elementen, die den Vorstellungen (und ev. auch den emotionalen Inhalten) der Psychologie entsprechen. Hierher gehören die assoziativen und möglicherweise noch andere Arten von Zusammenhängen zwischen den Vorstellungen. Also

3. Beziehungen zwischen den in psychologischer Wendung als Vorstellungen zu bezeichnenden Elementen (den α, β, γ ...[1])): psychologische Abhängigkeiten.

Ausdrücklich findet sich bei Mach diese Dreiteilung nirgends;[2]) doch geht aus seinen Ausführungen mit Deutlichkeit hervor, dafs er die genannten drei Arten von Abhängigkeiten kennt und anerkennt. Zweifelhaft könnte es allerdings zunächst scheinen, ob Mach auch die dritte Art von Beziehungen, die wir als psychologische bezeichnet haben, als eine besondere gelten läfst, da er sie (aus Gründen, die sich gleich zeigen werden) nicht mit den beiden anderen zusammen nennt. Doch heifst es ausdrücklich: „Die Vorstellungen hängen ... untereinander wieder in anderer Weise zusammen (Assoziation, Phantasie) als die sinnlichen Elemente A B C ... K L M ...“,[3]) „Der (assoziative) Zusammenhang der Vorstellungen ist allerdings ein anderer als jener der Empfindungen“,[4]) usw. Die Abhängigkeiten, die wir oben als physikalische bezeichnet haben, werden von Mach ebenso genannt; die von uns als psychophysiologische bezeichneten Abhängigkeiten heifsen bei Mach gewöhnlich „physiologische“, doch steht, wie gesagt, die Terminologie bei ihm nicht fest.

---

[1]) Vgl. S. 32.

[2]) Auch die Unterscheidung in der „Allgemeinen Bemerkung“ E. d. A. 57 deckt sich nicht mit der oben getroffenen.

[3]) A. d. E. 29. [4]) A. d. E. 169. Vgl. a. E. u. J. 11, 22.

Von höchster erkenntnistheoretischer und phänomenologischer Bedeutung ist die Beachtung der Verschiedenartigkeit der physikalischen und der psychophysiologischen Abhängigkeiten. Denn der Unterschied dieser beiden Arten von Beziehungen begründet den Gegensatz von physikalischer und psychologischer Betrachtungsweise, von Physik und Psychologie, beide Begriffe im weitesten Sinne genommen. Die Elemente A B C ... zeigen eine „Doppelabhängigkeit“,[1]) sie erweisen sich als abhängig „von Elementen aufserhalb U, und von Elementen innerhalb U“.[2]) „Die Bestandteile meines Befundes im Raume hängen ... nicht nur im allgemeinen voneinander ab, sondern insbesondere auch von den Befunden an meinem Leib, und dies gilt mutatis mutandis von den Befunden eines jeden“.[3]) Genauer: „Wir haben ... die räumliche Umgrenzung U unseres Leibes immer vor Augen und sehen, dafs die Befunde aufserhalb U ebensowohl voneinander, als auch von den Befunden innerhalb U abhängen“.[4]) Die erste Art der Abhängigkeit ist, wie wir gesehen haben, eine physikalische, die zweite „ganz anders geartete, die Grenze U überschreitende“[5]) eine psychophysiologische („physiologische“). Je nachdem nun ein Element als Glied eines physikalischen oder eines psychophysiologischen Zusammenhanges auftritt, je nachdem wir auf die eine oder auf die andere Art der Abhängigkeit reflektieren, und nur insofern dies der Fall ist, bezeichnen wir dasselbe Element A, B, C das einemal als „physikalisches Objekt“,[6]) „physikalisches Merkmal“,[7]) das andremal aber als „psychologisches Objekt“,[8]) oder als „Empfindung“.[9]) Das ist der spezifische Sinn, den das Wort „Empfindung“ bei Mach gewinnt. „Eine Farbe ist ein physikalisches Objekt, sobald wir z. B. auf ihre Abhängigkeit

[1]) E. u. J. 18.
[2]) ib.
[3]) E. u. J. 8.
[4]) ib.
[5]) L. 14.
[6]) A. d. E. 13, 14. 34 u.
[7]) L. 15. Auch „physikalisches“ oder „physisches Element“, A. d. E. 36, 51; E. u. J. 10.
[8]) A. d. E. 14. Auch „psychisches Element“, A. d. E. 36, 51; E. u. J. 10.
[9]) A. d. E. 13, 14, 36, 255; E. u. J. 9o, 21; S. E. 263 usw.

von der beleuchtenden Lichtquelle (anderen Farben, Wärmen, Räumen usw.) achten. Achten wir aber auf ihre Abhängigkeit von der Netzhaut (den Elementen K L M ...), so ist sie ein psychologisches Objekt, eine Empfindung. Nicht der Stoff, sondern die Untersuchungsrichtung ist in beiden Gebieten verschieden".[1]) Und in ähnlicher Wendung: Die „Elemente zeigen sich sowohl von aufserhalb U, als von innerhalb U liegenden Umständen abhängig. Insofern und nur insofern letzteres der Fall ist, nennen wir diese Elemente auch Empfindungen".[2])

Damit die hier vorgetragene Machsche Auffassung noch deutlicher werde, möge noch ein etwas näher ausgeführtes Beispiel für den Unterschied der physikalischen und der psychologischen Betrachtungsweise folgen. „Wir betrachten zunächst den gegenseitigen Zusammenhang der Elemente des Komplexes A B C ...., ohne auf K L M .... (unsern Leib) zu achten. Jede physikalische Untersuchung ist von dieser Art. Eine weifse Kugel fällt auf eine Glocke; es klingt. Die Kugel wird gelb vor der Natrium-, rot vor der Lithiumlampe. Hier scheinen die Elemente (A B C ....) nur untereinander zusammenzuhängen, von unserm Leib (K L M ....) unabhängig zu sein. Nehmen wir aber Santonin ein, so wird die Kugel auch gelb. Drücken wir ein Auge seitwärts, so sehen wir zwei Kugeln. Schliefsen wir die Augen ganz, so ist gar keine Kugel da. Durchschneiden wir den Gehörnerven, so klingt es nicht. Die Elemente A B C .... hängen also nicht nur untereinander, sondern auch mit den Elementen K L M .... zusammen. Insofern, und nur insofern, nennen wir A B C .... Empfindungen ..."[3]) Aber: das betrachtete Element als solches wird „in seiner Natur nicht geändert, ob wir unsere Aufmerksamkeit auf die eine oder auf die andere Form der Abhängigkeit richten".[4]) Und so kann Mach denn sagen: „Ich sehe daher keinen Gegensatz von Psychischem und

[1]) A. d. E. 14.

[2]) E. u. J. 8 f.

[3]) A. d. E. 12 f. Man kann den Sachverhalt wohl nicht klarer und schöner zum Ausdruck bringen, als es in diesen Worten Machs geschehen ist. Vgl. a. A. d. E. 35 f., 48 u, 51 o, 193 o, 253, 255, 301, 305; E. u. J. 21, 54 usw.

[4]) A. d. E. 36.

Physischem, sondern einfache Identität in bezug auf diese Elemente".[1]) Es verschwindet für diese Betrachtungsweise die „Kluft zwischen Körpern und Empfindungen, zwischen aufsen und innen, zwischen der materiellen und geistigen Welt".[2]) Allein die Untersuchungsrichtung,[3]) die auf die eine oder auf die andere Seite der „Doppelabhängigkeit" gehende Betrachtung ist es, die uns dasselbe Element entweder als ein physikalisches oder als ein psychisches, eine Empfindung, bezeichnen läfst. Übrigens braucht es sich dabei nicht gerade um eine wissenschaftliche Untersuchung zu handeln. Auch das naive Bewufstsein auf der Stufe der praktischen Weltanschauung unterscheidet natürlich bereits die beiden Formen der Abhängigkeit; die Erkenntnis der Doppelabhängigkeit der Elemente ist, wie später zu erörtern sein wird,[4]) die Bedingung für die Möglichkeit der Abgrenzung des Ich gegen die Umwelt.

Damit ist klar, dafs Mach an die Stelle des materialen Gegensatzes zwischen dem Psychischen und dem Physischen, den man gewöhnlich behauptet, einen, so können wir sagen, funktionalen Gegensatz treten läfst. So stellt sich dieses Verhältnis der phänomenologischen Betrachtung dar. Mit dieser Bestimmung glaubt Mach den Dualismus des Psychischen und Physischen „auf das Wesentliche zurückgeführt und zugleich von traditionellen abergläubischen Auffassungen gereinigt zu haben"[5].)

Nicht überflüssig wird es erscheinen, wenn wir uns noch kurz vergegenwärtigen, welche Auffassung des Verhältnisses von Reiz und Empfindung sich auf diesem Standpunkte ergibt. Denn obgleich die Beantwortung dieser Frage in den vorangegangenen Ausführungen schon enthalten ist, dürften noch einige Unklarheiten geblieben sein.[6]) Selbstverständlich ist jedenfalls, dafs für diese ganze Anschauungsweise ein „äufserer",

---

[1]) A. d. E. 36.
[2]) A. d. E. 13. Vgl. A. d. E. 58, 203, 277.
[3]) A. d. E. 14.
[4]) Vgl. S. 60 ff.
[5]) A. d. E. 298.
[6]) Dafs eine alte und fest eingewurzelte Denkgewohnheit gerade an dieser Stelle vielfach Schwierigkeiten in der phänomenologischen Betrachtungsweise erblicken läfst, die tatsächlich nicht vorhanden sind, habe ich oft im Gespräch erfahren.

„materieller“ Gegenstand als Sinnesreiz nicht in Frage kommen kann. Solche Gegenstände zu gleichviel welchen Zwecken heranzuziehen war in den bisherigen Erörterungen dieses Kapitels noch keine Veranlassung; und die folgenden Kapitel werden ausführlich dartun, daſs Mach deren Existenz überhaupt bestreitet. Damit ist aber klar, daſs von einem Reizvorgange im Sinne der gewöhnlichen physiologischen und psychologischen Denkweise bei dieser Orientierung gar nicht die Rede sein kann. Besteht dann aber überhaupt noch, so werden wir uns fragen, ein Grund oder auch nur eine Möglichkeit, von einer Zuordnung von Reiz und Empfindung zu sprechen? Ja und nein. — Damit eine bestimmte Empfindung, etwa die Empfindung des Gelb der Natriumflamme, zustande komme, ist es nötig, daſs eine Reihe von Bedingungen erfüllt sei. Daſs gewiſse Bedingungen erfüllt seien heiſst aber zunächst nichts anderes, als daſs gleichzeitig mit der Gelbempfindung, und zwar erfahrungsgemäſs in k o n s t a n t e r Verbindung mit ihr, bestimmte andere Empfindungen sich finden oder finden lassen. So zeigt sich z. B. bei Anwesenheit dieser Gelbempfindung im Spektroskop die charakteristische Doppellinie, die der Fraunhoferschen Linie D im Absorptionsspektrum der Sonne entspricht; am Fresnelschen Spiegel oder hinter dem Beugungsgitter finden sich Interferenzstreifen von bestimmtem Abstande, woraus sich unter Berücksichtigung der übrigen maſsgebenden Umstände die Wellenlänge des Natriumlichtes auf 589 $\mu\mu$ berechnen läſst usw. Zu diesen Bedingungen a u ſ s e r h a l b der U-Grenze kommen noch solche hinzu, die i n n e r h a l b U liegen. Das Sinnesorgan, weiterhin die sensorischen Nerven und die entsprechenden Teile des nervösen Zentralorgans müssen intakt sein, d. h. sie müssen bestimmte Merkmale aufweisen (z. B. darf die Kontinuität des Nerven nicht unterbrochen sein usw.), damit die Empfindung zustande kommen kann. Ändern sich die äuſseren oder inneren Umstände, indem etwa das Nervensystem toxischen Einflüssen unterstellt wird, so ändert sich auch bezw. verschwindet die Empfindung. Will man nun die Gesamtheit der äuſseren (auſserhalb U liegenden) Umstände, an deren Vorhandensein das Auftreten der Empfindung gebunden ist und die sich, wie das gegebene Beispiel erkennen läſst, auch quantitativ darstellen lassen, als

Reizlage bezeichnen, so ist gegen einen solchen Sprachgebrauch natürlich nichts einzuwenden. Jedenfalls aber weicht diese phänomenologische Beschreibung des Verhältnisses von „Reiz" und „Empfindung" von der sonst in der Physiologie gebräuchlichen Auffassung beträchtlich ab.[1])

Wollen wir den Hauptpunkt der vorangehenden Erörterungen noch einmal kurz zum Ausdruck bringen, so können wir sagen: Die Worte „psychisch" und „physisch" bezeichnen keine Charaktere, die den Elementen an sich zukommen, sie enthalten vielmehr ein Moment der naiv-praktischen bezw. bewufst-wissenschaftlichen Stellungnahme. An die Stelle des materialen Gegensatzes zwischen Psychischem und Physischem tritt ein funktionaler Gegensatz.

[1]) Dafs sich auch mit dieser Betrachtungsweise die Annahme eines psychophysischen Parallelismus vereinigen läfst, könnte als eine paradoxe Behauptung erscheinen. Tatsächlich aber ist Mach ein Vertreter dieser Ansicht, die er als eine wertvolle Arbeitshypothese hochschätzt. Wie und in welchem Sinne das möglich ist, geht aus folgenden Worten (A. d. E. 51) hervor, die als völlig klar ohne weitere Erläuterung hier Platz finden sollen: „Wenn ich ein grünes Blatt sehe, was durch gewisse Gehirnprozesse bedingt ist, so ist jenes Blatt in seiner Form und Farbe allerdings verschieden von den Formen, Farben usw., die ich an dem untersuchten Gehirn finde, wenn auch alle Formen, Farben usw., an sich gleichartig, an sich weder psychisch noch physisch sind. Das gesehene Blatt, als abhängig gedacht vom Gehirnprozefs, ist etwas Psychisches, während dieser Gehirnprozefs selbst in dem Zusammenhang seiner Elemente etwas Physisches vorstellt. Und für die Abhängigkeit der ersteren unmittelbar gegebenen Elementengruppe von der durch (vielleicht komplizierte) physikalische Untersuchung sich erst ergebenden zweiten Gruppe besteht das Parallelismusprinzip."

III. Ding und Ich, der Substanzbegriff. Die Hypothese fremden Bewufstseins.

1. In dem Zusammenhange der Elemente, der fortwährenden und mannigfachen Veränderungen unterliegt und der „im Grunde nur einer ist",[1]) tritt das „relativ Festere und Beständigere" hervor und findet seinen Ausdruck in der Sprache.[2]) Elementenkomplexe von mehr oder minder grofser, niemals aber, soweit die Erfahrung reicht, absoluter Beständigkeit sind es, die wir als Dinge, Körper usw. bezeichnen. Auch das Ich ist nichts anderes als ein Komplex, eine relativ konstante Zusammenordnung von Elementen.

Diese Bestimmungen könnten so gemeint sein, dafs sie lediglich zum Ausdruck bringen sollen, als was uns Ding und Ich in der unmittelbaren Erfahrung gegeben sind. Gar nicht braucht damit natürlich gesagt zu sein, dafs kein Grund bestehe, über diesen unmittelbaren Tatbestand irgendwie hinauszugehen. Sollen die obigen Bestimmungen des Dinges und des Ich ohne Rücksicht auf die Entscheidung dieser erkenntnistheoretischen oder metaphysischen Frage getroffen sein, so legen sie fest, was wir als phänomenologischen Ding- bezw. Ichbegriff oder, indem wir beide Arten von Gegenständen zusammenfassen, allgemein als phänomenologischen Gegenstandsbegriff bezeichnen können. Obgleich auch im Hinblick auf den Ding- und den Ichbegriff das Interesse Machs sich in der Hauptsache auf die gedankliche Formulierung des unmittelbaren Tatbestandes richtet, so sind doch auch

[1]) A. d. E. 18.
[2]) A. d. E. 2.

hier seine Ausführungen nicht rein phänomenologisch gemeint; wie überall sind sie zugleich der Ausdruck seiner philosophischen oder metaphysischen Stellungnahme. Bevor wir nun auf die Machschen Ausführungen näher eingehen, scheint es zweckmäfsig, noch einige Worte über den Dingbegriff bei Berkeley, Hume und J. St. Mill zu sagen. Denn diese Denker haben den Dingbegriff in phänomenologischer Hinsicht — in engstem Zusammenhang natürlich mit der erkenntnistheoretischen Fragestellung, an der sie in erster Linie interessiert waren — in einer Weise behandelt, die Mach keine wesentlich neuen Momente mehr beizubringen gestattete.

Wie wir bereits hervorzuheben hatten, bestreitet Berkeley das Dasein „äufserer", „materieller" Dinge, wenn darunter selbständige, von ihrem Vorgestelltwerden unabhängige Existenzen verstanden werden: „The external objects do not subsist by themselves, but exist in minds".[1]) Eine unmittelbare Konsequenz dieses Idealismus ist es, dafs die Körper, die „sensible things"[2]) (im Unterschiede von den „thinking things"[3]) oder Geistern) als Ideenkomplexe („collections of ideas",[4]) „combinations of sensible qualities"[5]) aufgefafst werden, deren einzelne Bestandteile gewöhnlich verschiedenen Sinnesgebieten angehören.[6]) Nur der Umstand, dafs diese verschiedenen Qualitäten in der Regel beisammen angetroffen werden („are observed constantly to go together"[7])), läfst sie uns zu einem Dinge zusammenfassen und mit einem Namen belegen.[8]) Die Auflösung des Körpers in eine Reihe von Ideen gelingt restlos; entferne ich nacheinander die einzelnen Sinneskomponenten

1) Vgl. S. 8f.

2) Princ. Sect. 1, 3, Dial. S. 264ff., usw.

3) Princ. 3.

4) Princ. 1.

5) Princ. 38, Dial. S. 265. Andere Wendungen, die dasselbe bezeichnen sind z. B.: „mixture or combination of qualities" (Dial. S. 291), „several qualities united or blended toyether" (Dial. S. 291), „ideas blended or combined together" (Princ. 3) usw.

6) Der Körper ist „a congeries of sensible impressions, or ideas perceived by various senses" (Dial. S. 345). Aber auch ein nur in einer Sinnesqualität gegebener Gegenstand wird als „one thing" bezeichnet. (Dial. S. 341).

7) Theor. of Vision 46.

8) Princ. 1, Dial. S. 341.

— vgl. das bekannte Beispiel von der Kirsche[1]) —, so bleibt nichts, gar nichts übrig, kein „being distinct from sensations".[2]) Damit ist die körperliche Substanz völlig zerstört. Es bleibt dann also auch kein einheitliches gemeinsames Substrat für die verschiedenen ein Ding ausmachenden Ideen, es hat keinen Sinn mehr zu behaupten, daſs wir dasselbe Ding durch verschiedene Sinne wahrnehmen, etwa sehen und tasten, wenn der Ausdruck „dasselbe Ding" in einem anderen als dem oben bezeichneten Sinne genommen werden soll. „It is a mistake to think the same thing affects both sight and touch",[3]) „Strictly speaking . . ., we de not see the same object that we feel"[4]) und „We never see and feel one and the same object. That which is seen is one thing, and that which is felt is another".[5]) Das „vielgestaltige vermeintliche philosophische Problem von dem einen Ding mit seinen vielen Merkmalen", um eine gelegentliche Wendung Machs[6]) zu gebrauchen, hat also, wie wir sehen, bei Berkeley bereits eine Erledigung gefunden, die wir als eine phänomenologisch in jeder Hinsicht befriedigende bezeichnen dürfen. Mehr als die Tatsache des (relativ) konstanten Zusammenhanges verschiedener Empfindungen (oder Elemente) ist in dem phänomenologischen Dingbegriff nicht enthalten. Mit dem Worte „Zusammenhang" wollen wir zum Ausdruck bringen, daſs das Ding natürlich nicht in der Gesamtheit seiner Teile besteht, sondern daſs zu den Teilen noch das Beziehungsgesetz derselben als das Ding charakterisierend hinzukommen muſs.

Einer ganz entsprechenden Auffassung vom Dingbegriff begegnen wir bei Hume. Auch für ihn sind die Dinge nichts als „collections of sensible qualities",[7]) „collections formed by the mind",[8]) usw. Auf die bedeutsamen und Kantsche Gedanken

[1]) Dial. S. 345.
[2]) ib.. Vgl. a. Dial. S. 265 („It seems, therefore, . . .").
[3]) Theor. of V. 136.
[4]) Dial. S. 341.
[5]) Theor. of V. 49. Vgl. a. The Theory of Vision . . . . vindicated and explained, Sect. 9f., 15 usw.
[6]) A. d. E. 5.
[7]) Treat. 392.
[8]) l. c. 506.

vorwegnehmenden Erörterungen Humes, nach denen die Idee der Existenz eines Dinges nicht unter die Merkmale desselben zu rechnen ist,[1]) haben wir in diesem Zusammenhange nicht einzugehen. Nicht in der Auffassung der körperlichen Substanz, sondern in der später noch genauer zu behandelnden Auffassung der geistigen Substanz liegt in der hier in Betracht kommenden Hinsicht der Fortschritt des Gedankens bei Hume gegenüber Berkeley.

Stuart Mill hat in der „Examination of Sir William Hamilton's Philosophy“[2]) eine „psychologische Theorie des Glaubens an eine Aufsenwelt“[3]) gegeben, in der er vom Standpunkte der Assoziationspsychologie aus zu zeigen versucht, wie sich auf Grund der vorhandenen Sinnesdaten und durch die Wirksamkeit der Ideenassoziation der Glaube an die Existenz einer vom Vorstellen unabhängigen Körperwelt entwickelt. Bekanntlich findet er den Anlafs zur Bildung dieses Glaubens und letzten Endes auch seinen Inhalt in den durch die Gleichmäfsigkeit der Erfahrung garantierten permanenten Wahrnehmungsmöglichkeiten („permanent possibilities of sensation“.[4]) „... My conception of the world at any given instant consits, in only a small proportion, of present sensations“; zu diesen „present“ oder „actual sensations“ kommt vielmehr hinzu „a countless variety of possibilities of sensation“.[5]) Wie nun allmählich die Empfindungsgrundlage dieser Wahrnehmungsmöglichkeiten („their groundwork in sensation“[6])) vergessen wird und sie zu einem völlig Andersartigen („something intrinsically distinct of it“[7])) — eben der „Materie“, den „äufseren“ Dingen — werden, wie dann diese possibilities zur beständigen und unabhängigen Ursache der ihnen gegenüber als flüchtig („fugitive“[8])) und als ein Zufälliges („accident“[9]))

[1]) l. c. 394. Vgl. 370 u. 396.
[2]) Wir zitieren nach der 1865 in London erschienenen Ausgabe.
[3]) Überschrift zu Kap. 11.
[4]) l. c. 198.
[5]) l. c. 193.
[6]) l. c. 196, s. a. 195.
[7]) ib..
[8]) l. c. 193.
[9]) l. c. 195.

angesehenen „actual sensations“ werden, das haben wir hier nicht weiter zu verfolgen. Für unsere Zwecke kommen diese Erörterungen nur insofern in Frage, als sie eine Ergänzung des Dingbegriffes enthalten in bezug auf einen Umstand, der sich bei Berkeley zwar deutlich angelegt findet,[1]) aber jedenfalls von ihm nicht so ausdrücklich in Betracht gezogen worden ist. Diese Ergänzung liegt in der Bemerkung, dafs sich das Ding, das „sensible thing“ im Sinne Berkeleys, nicht in dem augenblicklichen Wahrnehmungsbestande erschöpft, sondern dafs die gegenwärtig aktuellen Empfindungen die Anwesenheit anderer Empfindungen oder Empfindungsgruppen ankündigen („announce“), die als erfahrungsgemäfs mit ihnen verknüpft unter den gegenwärtigen Umständen möglich sind („present possibilities“[2])). Solche Inbegriffe von zusammengehörigen gegenwärtigen und möglichen Empfindungen sind es, die wir als Körper, Dinge, materielle Substanzen bezeichnen. „When we think of anything as a material substance, or body, we either have had, or think that on some given supposition we should have, not some one sensation, but a great and even an indefinite number and variety of sensations, generally belonging to different senses, but so linked together, that the presence of one announces the possible presence at the very same instant of any or all of the rest“.[3]) Jede einzelne Empfindung wird einer solchen Gruppe von möglichen Empfindungen zugeordnet und dann als Zeichen für deren Vorhandensein genommen.[4]) Das Ganze der möglichen Empfindungen gewinnt gegenüber den in jedem Augenblick tatsächlich vorhandenen Empfindungen die Bedeutung eines Unveränderlichen, Beharrenden: „The whole of the sensations as possible forms a permanent back-ground to any one or more of them that are, at a given moment, actual“.[5])

Auf diese beiden Gedankenreihen lassen sich, wie uns scheint, die Machschen Bestimmungen über den Dingbegriff

---

[1]) Vgl. z. B. Princ. 3. Auch in der Lehre von der „Suggestion“ (besonders deutlich in der Theor. of V.) finden sich verwandte Momente.

[2]) l. c. 194.

[3]) l. c. 193f.

[4]) l. c. 195.

[5]) l. c. 195. S. a. 194.

der Sache nach — an eine historische Abhängigkeit zu denken liegt kein Grund vor — im wesentlichen zurückführen. Der Dingbegriff ist also für Mach zunächst nichts weiter als der Ausdruck der Tatsache, daſs die „Elemente" relativ konstante Verbindungen eingehen, daſs sie sich zu mehr oder minder beständigen Gruppen zusammengeordnet finden. Der Körper, das Ding ist nichts als eine „Empfindungsgruppe [in allgemeiner Bezeichnung eine Elementengruppe, ein „Elementenkomplex"[1])] von verhältnismäſsig gröſserer Beständigkeit".[2]) Wegen dieser relativen Beständigkeit hebt er sich ab von der „wechselnden Umgebung".[3]) „Als relativ beständiger zeigen sich zunächst räumlich und zeitlich (funktional) verknüpfte Komplexe von Farben, Tönen, Drücken usw. . . .", eben die „Körper".[4]) Aber: „Absolut beständig sind solche Komplexe keineswegs".[5]) Vielmehr vollziehen sich an ihnen die mannigfachsten Veränderungen; Teile verschwinden, andere kommen hinzu. „Die Summe des Beständigen bleibt aber den allmählichen Veränderungen gegenüber doch immer so groſs, daſs diese zurücktreten."[6]) Und so kommt es, daſs wir trotz dieser Veränderungen, zumal wenn noch auf die „Stetigkeit des Übergangs"[7]) geachtet wird, von „demselben" Dinge sprechen.[8]) Die einzelnen Bestandteile der Komplexe, die wir als Körper bezeichnen, gehören gewöhnlich verschiedenen Sinnessphären an. Der Körper ist „eine verhältnismäſsig beständige Summe von Tast- und Lichtempfindungen, die an dieselben Raum- und Zeitempfindungen geknüpft ist",[9]) „ein Komplex von Eigenschaften, die in verschiedene Sinnesgebiete fallen".[10]) Die Tatsache dieser Zusammenordnung der Elemente zu Komplexen von

[1]) A. d. E. 23, 268 usw.
[2]) P. V. 231.
[3]) ib..
[4]) A. d. E. 2.
[5]) ib.. Vgl. a. P. V. 231; A. d. E. 300.
[6]) A. d. E. 2. S. a. P. V. 231; M. 459.
[7]) P. V. 231.
[8]) Auch daſs wir den Körper bei verschiedener Orientierung zu unserem Leibe, in der Bewegung usw. als „denselben" bezeichnen, hat keinen anderen Sinn. Vgl. A. d. E. 7 u..
[9]) M. 484.
[10]) W. L. 355. Vgl. P. V. 234; A. d. E. 270 u.

relativer Beständigkeit drückt sich auch in der Sprache aus; die gewöhnlich beisammen angetroffenen, ein Ding ausmachenden Elemente erhalten auch einen Namen.[1])

Der Körper läfst sich also in eine Mannigfaltigkeit von Elementen auflösen; und diese Auflösung ist eine völlig reinliche. „Das Ding, der Körper, die Materie ist nichts aufser dem Zusammenhang der Elemente, der Farben, Töne usw., aufser den sogenannten Merkmalen".[2]) Bringt man die einzelnen Komplexbestandteile, die einen Körper konstituierenden Elemente, nacheinander zum Verschwinden, so bleibt nichts übrig, kein „dunkler Klumpen",[3]) kein „bleibender Kern",[4]) der als seine Substanz zu bezeichnen wäre. Wie die Vorstellung eines solchen Kernes entstehen kann, ist psychologisch wohl verständlich. Farben, Töne usw. erscheinen als relativ „flüchtig" gegenüber dem „Tastbaren", das sich als ein „beharrlicher, nicht leicht verschwindender Kern" darstellt und als „Träger" der flüchtigeren Bestandteile des Komplexes erscheint.[5]) Mach hebt hiermit die auch von anderer Seite schon vielfach betonte Bedeutung der haptischen Qualitäten für das Zustandekommen der Vorstellung einer objektiven Aufsenwelt hervor, ein Gedanke, der seinen prägnantesten Ausdruck in der Unterscheidung der primären und sekundären Qualitäten gefunden hat. Die genauere Betrachtung führt nun zwar zu der Einsicht, dafs das Tastbare sich in keiner Weise prinzipiell von dem Sichtbaren, Hörbaren usw. unterscheidet; allein diese Einsicht kann gegen die alte und durch die Autorität der mechanischen Naturanschauung noch wesentlich unterstützte Denkgewohnheit nicht aufkommen.[6]) Aber auch wo sich im philosophischen Denken die richtige Auffassung schliefslich durchgesetzt hat, wird der Gedanke eines substantiellen Kernes noch aufrecht gehalten. Da man aus dem einen Körper bildenden Komplex von Elementen jedes einzelne herausnehmen kann, ohne dafs der Körper aufhört, derselbe zu sein, so entsteht der Gedanke,

---

1) Vgl. A. d. E. 2, 5 o., 84.
2) A. d. E. 5.
3) P. V. 234.
4) A. d. E. 9f.
5) A. d. E. 6. S. a. W. L. 423.
6) A. d. E. 6.

dafs auch nach Wegfall aller Komplexbestandteile noch etwas zurückbleibe.[1]) Es bildet sich die Vorstellung eines „aufsersinnlichen, jene Elemente zusammenhaltenden, substantiellen Kernes, einer aufsersinnlichen Bedingung der Wahrnehmung".[2]) Auf diese Weise kommt, nach der Meinung von Mach, die Vorstellung des „Dinges an sich" zustande.[3]) Für ihn versteht sich von selbst, und damit stellt er sich eben auf den positivistischen Standpunkt, dafs solche „unergründlichen"[4]) Dinge, solche „unbekannten, nicht gegebenen Urvariable (Dinge an sich)"[5]) gar nicht existieren. Nach einem Substrat, einem aufsersinnlichen Träger für die verschiedenen Merkmale des Dinges zu fragen hat gar keinen angebbaren Sinn, das Problem von dem „einen Ding mit seinen vielen Merkmalen"[6]) ist ein völlig müfsiges. Natürlich ist es auf diesem Standpunkt auch unzulässig, ja geradezu sinnlos, die Empfindungen als „Wirkungen"[7]) äufserer Dinge aufzufassen. „Nicht die Körper erzeugen Empfindungen, sondern Elementenkomplexe (Empfindungskomplexe) bilden die Körper".[8])

Die Analogie zwischen den bisher dargestellten Bestimmungen Machs über den Dingbegriff und denen bei Berkeley und Hume ist ohne weiteres deutlich. In rein phänomenologischer Hinsicht treffen sie völlig zusammen. Dagegen besteht ein Unterschied, und sogar ein ganz fundamentaler Unterschied, in bezug auf die philosophische Auffassung bei den beiden Denkern. Er ist gegeben durch den Idealismus Berkeleys auf der einen, die positivistische Orientierung Machs auf der anderen Seite, den Aufbau der Körper aus einfachen „Ideen" dort, aus letzten „Elementen" hier. Die folgenden

---

[1]) P. V. 231; A. d. E. 5. [2]) W. L. 423 u..

[3]) „So entsteht in natürlicher Weise der anfangs imponierende, später aber als ungeheuerlich erkannte philosophische Gedanke eines (von seiner „Erscheinung" verschiedenen unerkennbaren) Dinges an sich" A. d. E. 5. Vgl. P. V. 231; E. u. J. 10f.. — Wie wenig die Machsche Darstellung in diesem Punkte das Richtige trifft, braucht kaum hervorgehoben zu werden.

[4]) E. u. J. 13.

[5]) A. d. E. 28.

[6]) A. d. E. 5. Vgl. A. d. E. 293 u..

[7]) A. d. E. 10, 28.

[8]) A. d. E. 23.

Ausführungen werden uns nun eine Verwandtschaft von Mach und Stuart Mill hinsichtlich der Auffassung des Dingbegriffes erkennen lassen.

Häufig bezeichnet Mach die Körper statt als „Elementenkomplexe" als „Gedankensymbole für Elementenkomplexe".[1] „Ich betrachte den Körper oder den Elementenkomplex oder den Kern dieses Komplexes als stets vorhanden, ob er mir augenblicklich in die Sinne fällt oder nicht. Indem ich den Gedanken dieses Komplexes oder das Symbol desselben, den Gedanken des Kerns mir stets parat halte, gewinne ich den Vorteil der Voraussicht, und vermeide den Nachteil der Überraschung. Ebenso halte ich es mit den chemischen Elementen, die mir als bedingungslos beständig erscheinen".[2] Ein Stück Natrium z. B. kann die verschiedensten Umwandlungen durchmachen, sich verflüssigen, in Dampf verwandeln, mit anderen Stoffen Verbindungen eingehen, so dafs das silberweifse Metall schliefslich gar nicht mehr zu erkennen ist. Der Dampf kann sich aber kondensieren, bei entsprechender Behandlung der sogen. „Verbindungen" können „die gänzlich verschwundenen Eigenschaften wieder zum Vorschein kommen, wie ein Körper, der bei der Bewegung eine Zeitlang hinter einer Säule verborgen war, wieder sichtbar werden kann.[3]) Wir sprechen immer noch von „demselben" Natrium. „Es ist nun ohne Zweifel sehr zweckmäfsig, den Namen und Gedanken für eine Gruppe von Eigenschaften, wo dieselben hervortreten können, stets bereit zu halten. Mehr als ein ökonomisch abkürzendes Symbol für alle jene Erscheinungen ist aber dieser Name und Gedanke nicht".[4] Wie weit sich etwa in diesen Kernen, Symbolen usw. ein gewisses Festhalten an der überlieferten Substanzvorstellung, eine Anbequemung an die gewöhnliche Denkweise ausspricht, wollen wir hier unerörtert lassen.[5] Man wird ja ohne weiteres an die „verworrene Vorstellung"

---

1) A. d. E. 23.

2) A. d. E. 268f.

3) P. V. 233.

4) ib.. Vgl. A. d. E. 293; W. L. 355.

5) Für den „Hand- und Hausgebrauch" hat Mach jedenfalls die geläufigen Begriffe Substanz, Materie usw. nicht abschaffen wollen. (A. d. E. 271).

erinnert, die nach Locke, zu den sinnlichen Einzelvorstellungen hinzukommend, den betr. Körper als ein Substantielles charakterisieren soll. Sicher ist jedenfalls, dafs Mach diese Symbole, diese „Etiketten",[1]) und wie die ähnlichen Wendungen lauten mögen, in keiner Weise realisieren oder hypostasieren will. Sie haben keine Existenz „aufserhalb unseres Denkens".[2]) Sie sind unbestimmte Totalvorstellungen der betr. Körper, deren Bedeutung darin besteht, dafs sie „eine Reihe wohlgeordneter sinnlicher Eindrücke wachrufen",[3]) Zeichen für Inbegriffe von „Eigenschaften", die unter gewissen Umständen „hervortreten können". Die Verwandtschaft dieser Machschen Ausführungen mit den oben berührten Gedankengängen von J. St. Mill braucht kaum besonders hervorgehoben zu werden. Die nächstfolgenden Erörterungen werden diese Verwandtschaft noch deutlicher hervortreten lassen.

„Stoff ist mögliche Erscheinung,[4]) ein passendes Wort für eine Gedankenlücke.... Wenn wir Sauerstoff und Wasserstoff in einer Eudiometerröhre explodieren lassen, so verschwinden die Sauerstoff- und Wasserstofferscheinungen und es treten dafür die Wassererscheinungen auf. Nun sagen wir, Wasser besteht aus Sauerstoff und Wasserstoff. Dieser Sauerstoff und Wasserstoff sind aber nichts als zwei beim Anblick des Wassers parat gehaltene Gedanken oder Namen für Erscheinungen, die nicht da sind, die aber jeden Augenblick wieder hervortreten können,[4]) wenn wir das Wasser zerlegen, wie man sich auszudrücken beliebt. Es ist mit dem Sauerstoff ganz so wie mit der latenten Wärme. Beide können hervortreten, wo sie im Augenblick noch nicht bemerkbar sind. Ist die latente Wärme kein Stoff, braucht es auch der Sauerstoff nicht zu sein".[5]) Was Mach in diesen ausgezeichneten Worten „mögliche Erscheinung", „parat gehaltenen Gedanken" nennt, das bezeichnet Mill als „present possibilities".[6]) Wenn Mach den Sauerstoff (am Schlusse des Zitats) überhaupt nicht als „Stoff" gelten lassen will, so heifst das natürlich nur, dafs er für ihn — und für Mill würde das gleiche zutreffen —

[1]) P. V. 231 f.
[2]) P. V. 231.
[3]) P. V. 233.
[4]) Von mir gesperrt.
[5]) E. d. A. 25 und, aufser dem ersten Satze, W. L. 324. Vgl. a. W. L. 423.
[6]) Vgl. S. 49.

kein Stoff im metaphysischen Sinne ist, keine von den wahrnehmbaren Qualitäten verschiedene Materie, so wenig wie nach der herrschenden (d. h. aus der Überwindung der Blackschen Wärmestoffvorstellung hervorgegangenen) Anschauung die Wärme. Er ist eben nichts als „mögliche Erscheinung", als der Inbegriff der „Sauerstofferscheinungen", damit aber selbstverständlich ein Stoff, ein Körperliches im Sinne eines Komplexes zusammenbestehender Elemente. Die Mannigfaltigkeit innerhalb weiter Grenzen zusammen angetroffener Elemente, d. h. der Dingkomplex, ist reichhaltiger, als sie im unmittelbaren Bestande der Wahrnehmung erscheint. Zu den augenblicklich gegenwärtigen Bestimmungen kommen noch die unter gegebenen Bedingungen möglichen hinzu. Aber über die Gesamtheit der aktuellen und für die Wahrnehmung möglichen Bestandstücke des Dingkomplexes hinauszugehen und eine besondere von diesen verschiedene Materie anzunehmen, besteht durchaus kein Grund. Der gemeine Mann und ebenso der Naturforscher, im Unterschiede von dem Anhänger Kants, kommen völlig aus, wenn sie „der einzelnen Sinnesempfindung das Ding als Vorstellungskomplex aller erinnerten und noch erwarteten an diese Empfindung sich knüpfenden Erfahrungen gegenüberstellen".[1]) Wenn der Chemiker beim Anblick des Wassers etwa den Gedanken an die „Sauerstoff- und Wasserstofferscheinungen" bereit hält, indem er z. B. das Aufleuchten des glimmenden Spanes erwartet, das die Anwesenheit von Sauerstoff verrät, wenn er sagt, das Wasser bestehe aus Wasserstoff und Sauerstoff, die in bestimmtem Gewichts- oder Volumenverhältnis verbunden sind, und diesen Sachverhalt durch die Formel H_2O bezeichnet, so hebt er damit den Inbegriff der möglichen Erscheinungen hervor (perm. bzw. pres. poss. bei Mill), die für ihn als Chemiker das Wasser charakterisieren. In der Gesamtheit dieser chemischen und der zugehörigen physikalischen Merkmale (Farbe, Dichtigkeit, Gefrierpunkt, elektrisches Leitvermögen usw.)[2]), die teilweise im Augen-

[1]) A. d. E. 295 Anm.. Vgl. L. 16.

[2]) Daſs übrigens auch solche abstrakten begrifflichen Bestimmungen wie Dichte, Leitvermögen usw. sich für Mach in „sinnliche Elemente" auflösen, hat er in der Lehre vom Begriff gezeigt. Vgl. bes. P. V. 280 ff.; A. d. E. 262 ff.; E. u. J. 114, 126 ff.; W. L. 403 f., 415 ff.

blick in die Sinne fallen, teilweise unter bestimmten und angebbaren Bedingungen in die Sinne fallen können, besteht das, was wir Wasser nennen. Daſs die philosophischen Voraussetzungen bei Mach und bei Mill ganz verschiedene sind, ist bekannt. Die weitgehende Übereinstimmung, die wir zu konstatieren hatten, betrifft die Analyse des Bewuſstseins der Dinghaftigkeit, die Charakteristik des Dinges in der unmittelbaren Erfahrung, den phänomenologischen Dingbegriff.[1])

Die Beständigkeit der Körper liegt also nicht in dem Beharren eines intelligiblen Kernes, sondern in der (relativen) Konstanz gewisser Zusammenhänge oder Beziehungen zwischen den (unmittelbar gegebenen) Elementen. Das gilt für jede Art von Beständigkeit oder Substantialität, wo immer wir Anlaſs haben, von einer solchen zu sprechen. Substantialität ist „Beständigkeit der Verbindung".[2]) Eine genau formulierte Abgrenzung des Substanzbegriffes gegen den Begriff des Dinges oder Körpers findet sich bei Mach nirgends. Man kann nur sagen, daſs er den Substanzbegriff in einem allgemeineren Sinne gebraucht als den Dingbegriff. Substantialität, d. i. Beständigkeit der Verbindung, drücken alle physikalischen Sätze aus, insbesondere auch die physikalischen Erhaltungssätze, wie der von der Konstanz der Energie. Natürlich ist auch der Zusammenhang, den das Ich darbietet, ein in diesem Sinne substantieller. Auf den Substanzbegriff in dieser allgemeineren Form näher einzugehen haben wir hier keine Veranlassung. Die folgenden Angaben sind nur als eine Ergänzung zu den bisher mitgeteilten Bestimmungen Machs über den Dingbegriff gedacht.

„Das bedingungslos Beständige nennen wir Substanz".[3]) Aber: „Eine wirkliche bedingungslose Beständigkeit gibt es nicht.... Wir gelangen zu derselben nur, indem wir Bedingungen übersehen, unterschätzen, oder als immer gegeben betrachten, oder willkürlich von denselben absehen. Es bleibt

---

[1]) Mach kommt gelegentlich auf die Millschen Empfindungsmöglichkeiten zu sprechen (A. d. E. 296) und erklärt diesen Begriff merkwürdigerweise für „überflüssig". An seine Stelle soll der „mathematische Funktionsbegriff" treten. Uns erscheint dies wenig glücklich, ja nicht einmal ganz klar.

[2]) A. d. E. 270; E. u. J. 136; W. L. 424, usw. [3]) A. d. E. 268.

nur eine Art der Beständigkeit, die alle vorkommenden Fälle von Beständigkeit umfaſst, die Beständigkeit der Verbindung (oder Beziehung). Auch die Substanz, die Materie, ist kein bedingungslos Beständiges." [1]) „Könnte man sämtliche sinnliche Elemente messen, so würde man sagen, der Körper besteht in der Erfüllung gewisser Gleichungen, welche zwischen den sinnlichen Elementen statthaben. Auch wo man nicht messen kann, mag der Ausdruck als ein symbolischer festgehalten werden. Diese Gleichungen oder Beziehungen sind also das eigentlich Beständige." [2]) An die Stelle der „nicht beständigen Körper" tritt also das „beständige Gesetz". [3]) „Die Beständigkeit der Verbindung der Reaktionen aber, welche die physikalischen Sätze darlegen, sind die höchste Substantialität, welche die Forschung bisher enthüllen konnte, beständiger als alles, was man Substanz genannt hat." [4]) Man mag daher diese Zusammenhänge, diese Gleichungen immerhin als „Noumena", als „Ausdruck von Realitäten" ansehen. [5])

Es ist hieraus ersichtlich, wie vollkommen Mach in seiner Auffassung des Substanz- und speziell des Dingbegriffes den Boden der realistisch-dualistischen, sowie auch der idealistisch-spiritualistischen Deutung des Seins verläſst, und wie er zu einer rein phänomenologischen Orientierung gelangt.

2. Wie der Körper, so ist für Mach auch das Ich nichts als ein Komplex von Elementen, ein Komplex, dem ebenfalls keine unbedingte Beständigkeit zukommt. „Das Ich ist so

---

1) A. d. E. 270. Vgl. P. V. 471.

2) W. L. 424.

3) A. d. E. 294.

4) E. u. J. 136, L. 18.

5) W. L. 424. — Der Begriff der Substanz im Sinne eines Substrates existiert für die phänomenologische Betrachtung selbstverständlich nicht. Wir sprechen besser nicht von Substanzen, sondern von substantiellen Zusammenhängen (so auch bei dem Ich, dem Ichzusammenhange, vgl. später). Es ist, wie wir oben sagten, das Beziehungsgesetz der Teile, welches, neben diesen selbst, das Eigentümliche jedes Gegenstandes (Ding oder Ich) ausmacht. Natürlich läſst auch diese Auffassung nicht verneinen, daſs das Ganze in bestimmtem Sinne (nämlich für die unreflektierte Anschauung) vor seinen Teilen gegeben ist.

wenig absolut beständig als die Körper."[1]) Was die scheinbar völlige Beständigkeit des Ich vortäuscht, was es als ein Identisches und Beharrendes gegenüber den wechselnden Empfindungen erscheinen läfst, das ist in der Hauptsache die Kontinuität und Langsamkeit der sich an dem „Ichkomplex"[2]) vollziehenden Veränderungen, die Tatsache, dafs die Erlebnisse von gestern in den Erinnerungen von heute fortbestehen und erst allmählich verloren gehen oder an Wirksamkeit verlieren. Indessen kann es kaum gröfsere Unterschiede im Ich verschiedener Menschen geben, als sie sich an demselben Ich in der Jugend und im Alter finden.[3])

Das Ich ist also auch nur ein „funktionaler Zusammenhang der Elemente",[4]) dessen Unterschied von den Körpern hauptsächlich dadurch gegeben ist, dafs in den Ichkomplex neben den Elementen, die die Körperwelt konstituieren, auch Vorstellungen, Wollungen usw. eingehen.[5]) Auf weitere Unterschiede werden wir noch zu sprechen kommen. Aufserhalb dieses Zusammenhanges der Elemente nach einem Ich zu suchen, bedeutet für Mach ein sinnloses Unternehmen. Das Ich geht in demselben restlos auf und zeigt auch in dieser Hinsicht eine völlige Analogie mit den Körpern. „Ein unbekanntes, unerkennbares Etwas hinter diesem Getriebe haben wir nicht nötig, und dasselbe hilft uns auch nicht im mindesten zu besserem Verständnis".[6]) Die beiden Probleme des „unergründlichen Dinges" und des „unerforschlichen Ich" sind gleicherweise „Scheinprobleme".[7]) Läfst man sich an dieser Bestimmung des Ich nicht genügen und fragt: „wer hat diesen Zusammenhang der Empfindungen, wer empfindet", so begeht man nach Mach den Fehler, zu der Gesamtheit der einzelnen Elemente, die das Ich ausmachen, ihren „unanalysierten Komplex" nochmals hinzuzudenken.[8]) Das Ich ist also nichts Substantielles

[1]) A. d. E. 3. Vgl. a. A. d. E. 2.
[2]) A. d. E. 21; E. u. J. 427.
[3]) Vgl. A. d. E. 3, 19.
[4]) E. u. J. 11.
[5]) Vgl. A. d. E. 7.
[6]) E. u. J. 11. Vgl. a. E. u. J. 461.
[7]) E. u. J. 13 f.. Vgl. a. A. d. E. 293 Anm.
[8]) A. d. E. 20.

in dem gewöhnlichen Sinne, kein Träger von Eigenschaften, keine „unteilbare Einheit“,[1]) kein Gefäfs für die wechselnden Inhalte. Das Ich ist gar nichts Ursprüngliches gegenüber den Elementen, der Sachverhalt ist vielmehr gerade umgekehrt: „Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente (Empfindungen) .... Die Elemente bilden das Ich“.[2]) Nachdem das Ich so in eine Reihe von Elementen aufgelöst ist, hat es natürlich auch keinen Sinn mehr, die Empfindungen als Affektionen des Ich aufzufassen. Das Ich ist dann nicht mehr als ein „rätselhaftes Wesen“ zu betrachten, das durch „Wechselwirkung“ mit den nicht minder rätselhaften Körpern „die allein zugänglichen Empfindungen erzeugt“.[3])

Die bisher mitgeteilten Feststellungen Machs über das Ich lassen eine enge Verwandtschaft mit den Ansichten Humes über diesen Gegenstand erkennen. Wir hatten bereits in Kap. 1 Veranlassung, auf diese Humeschen Gedankengänge kurz hinzuweisen; hier wollen wir noch einige nähere Ausführungen folgen lassen, die uns die Machsche Auffassung in charakteristischer Beleuchtung erscheinen lassen. Es unterliegt für Hume keinem Zweifel, dafs wir keine Idee unseres Ich (self) besitzen; ein Ichbewufstsein in diesem Sinne gibt es nicht. Suchen wir unser Ich zu erfassen, so finden wir stets nur eine Mannigfaltigkeit von einzelnen Impressionen und Ideen vor. „For my part, when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure.“[4]) Dafs das Ich in dieser Mannigfaltigkeit von besonderen Perzeptionen völlig aufgeht, ist für Hume eine Tatsache, die gänzlich aufser Frage steht. „If any one, upon serious and unprejudiced reflexion, thinks he has a different notion of himself, I must confess I can reason no longer with him.“[5]) Wer sich als ein einfaches und beständiges Wesen („something simple and continued“) zu erkennen glaubt, der mufs ganz

---

1) A. d. E. 21. — Vgl. aber, was wir S. 57 Anm. 5 am Schlufs gesagt haben.

2) A. d. E. 19.

3) A. d. E. 24.

4) Treat. 534.

5) ib..

anders organisiert sein.[1]) Es folgt also, dafs der Geist nichts ist als „a bundle or collection of different perceptions“.[2]) Der Geist ist einem Theater vergleichbar, auf dem die Perzeptionen kommen und gehen; von dem Theater selbst aber, dem Schauplatz, auf dem sich die Szene abspielt, haben wir nicht die geringste Vorstellung.[3]) Der Geist besitzt keine Einfachheit („simplicity“) zu einer bestimmten Zeit und keine Identität („identity“) zu verschiedenen.[4]) Die scheinbare Identität der Person hat ihren Grund in dem durch die Assoziation bedingten „smooth and uninterrupted progress of the thought“ und vor allem in dem Gedächtnis.[5]) Es besteht aber kein „real bound among the perceptions“ als Grundlage des Ich;[6]) dieses Band existiert vielmehr nur in der Einbildung: „The identity, which we ascribe to the mind of man, is only a fictitious one.“[7])

Wir können uns Machs Auffassung des Ich durch nichts anschaulicher vergegenwärtigen als durch die folgenden Worte von Georg Chr. Lichtenberg,[8]), die Mach selbst als einer verwandten Denkrichtung entspringend erkannt hat:[9]) „Wir werden uns gewisser Vorstellungen bewufst, die nicht von uns abhängen; andere, glauben wir wenigstens, hängen von uns ab; wo ist die Grenze? Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt. Zu sagen: cogito, ist schon zu viel, sobald man es durch ich denke übersetzt.“

Aber wir haben den bisher dargestellten und erörterten Ausführungen Machs über den Ichbegriff noch eine weitere Gedankenreihe anzufügen. Sie betrifft die besondere Charakteristik des Ichkomplexes gegenüber den Dingkomplexen, den Körpern der „Umwelt“, sowie die Abgrenzung des Ich gegen die

---

1) Treat. 434.
2) ib., vgl. S. 495.
3) Treat. 534f.
4) Treat. 534.
5) Treat. 541.
6) Treat. 540.
7) Treat. 540o..
8) G. Chr. Lichtenberg, Vermischte Schriften 1801, II. S. 95.
9) S. A. d. E. 23.

Umwelt, die Heraushebung desselben aus dem allgemeinen Zusammenhange der Elemente, der ja, wie wir gesehen haben, „im Grunde nur einer ist“ (S. 45).

Versucht man den unmittelbar vorgefundenen Tatbestand im Sinne der phänomenologischen Betrachtungsweise, also unbekümmert um metaphysische oder auch dem naiven praktisch gerichteten Bewufstsein entfliefsende Vorurteile, sich zu deutlicher Anschauung zu bringen, so stellt er sich folgendermafsen dar: Ich finde mich im Raume zusammen mit anderen Objekten, die mir teils als leblos, teils als belebt erscheinen. Unter diesen Objekten befindet sich auch mein Leib, und dieser ist für mich „ebenso ein sichtbares, tastbares, überhaupt sinnliches Objekt, welches einen Teil des sinnlichen Raumfeldes einnimmt, neben und aufser den übrigen Körpern sich befindet, wie diese selbst“.[1]) Indessen weist dieser Gegenstand, den ich als „meinen Leib“ bezeichne, den anderen Gegenständen gegenüber charakteristische Unterschiede auf; er ist ein „durch Besonderheiten ausgezeichnetes“ [2]) Glied in der Mannigfaltigkeit der Objekte, d. i. der Komplexe von Elementen. Diese Unterschiede sind, neben „individuellen Merkmalen“ [3]) (das heifst wohl Modifikationen von Eigenschaften, die den anderen Komplexen ebenfalls zukommen, wie Gestalt, Farbe, Gröfse usw.), in der Hauptsache durch folgendes gegeben:[4]) Bei Berührung meines Leibes treten eigentümliche Empfindungen auf, die ich bei Berührung anderer Körper oder Leiber nicht konstatieren kann.[5]) Ferner ist mir mein Leib weniger vollständig sichtbar als die ähnlichen Komplexe, die mich umgeben, die Leiber anderer Menschen. Insbesondere wird er ohne Kopf gesehen,

---

[1]) E. u. J. 5.

[2]) A. d. E. 7.

[3]) E. u. J. 5.

[4]) Diese ganze Charakteristik folgt den Ausführungen von E. u. J. 5f. und A. d. E. 15.

[5]) Mach denkt hierbei offenbar an folgendes: Sehe ich einen Gegenstand meine Haut berühren, so bemerke ich gleichzeitig damit bestimmte Tast- und Temperaturempfindungen, von denen ich nichts wahrzunehmen vermag, wenn ich denselben Gegenstand die Haut eines anderen Menschen (d. i. zunächst eines ähnlichen Komplexes) berühren sehe. Zur weiteren Bezeichnung des Gegensatzes zwischen meinem Leib und den übrigen Leibern mufs man auch die meines Wissens zum ersten Male von Th. Waitz

oder der Kopf ist doch, unmittelbar wenigstens, nur zum kleinsten Teile sichtbar. Auch erscheint mir mein Leib unter einer anderen Perspektive als die übrigen Leiber; ich kann denselben optischen Standpunkt anderen Leibern gegenüber überhaupt nicht einnehmen. Ähnliches läſst sich von dem Tastsinn und den übrigen Sinnen sagen. Auch meine Stimme höre ich, wegen der Kopfresonanz, ganz anders als die Stimmen anderer Menschen. Besonders aber ist hervorzuheben, daſs sich an den Willen zur Bewegung, an „jede lebhaftere Bewegungsvorstellung",[1]) sofort die entsprechende Bewegung des einen bestimmten Leibes, eben meines Leibes, anschlieſst. Und endlich bringt ganz allgemein jede Störung, die meinen Leibkomplex betrifft, weit auffallendere und tiefergehende Veränderungen hervor, als wenn sie einen anderen Komplex betrifft. „Ein Magnet in unserer Umgebung stört die benachbarten Eisenmassen, ein stürzendes Felsstück erschüttert den Boden, das Durchschneiden eines Nerven aber bringt das ganze System von Elementen in Bewegung".[2]) Das ist die phänomenologische Beschreibung des Tatbestandes, eine Beschreibung dürfen wir sagen, die, obgleich sie Lücken aufweisen mag, ihren Gesichtspunkten nach kaum treffender gegeben werden könnte.

Mit Rücksicht auf diesen Tatbestand, auf den charakteristischen Unterschied meines Leibes von den übrigen vorhandenen Elementenkomplexen, läſst sich die Gesamtheit der Elemente darstellen durch das Symbol A B C ... K L M ... $\alpha \beta \gamma$ ..., worin die A B C ... die Elemente bezeichnen, aus denen sich die Körper der Umwelt aufbauen, die K L M ... den Komplex bilden, den ich meinen Leib nenne, endlich die $\alpha \beta \gamma$ ... die Vorstellungen der Erinnerung und der Einbildung sowie die emotionalen Inhalte darstellen.[3]) Für die Abgrenzung

---

hervorgehobenen „Doppelempfindungen" berücksichtigen, die bei Berührung eines Körpergliedes mit einem anderen desselben Körpers entstehen. (Th. Waitz, Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, 1849, S. 258).

[1]) A. d. E. 15. Mach nimmt in bezug auf die Willenstheorie einen ähnlichen Standpunkt wie Ziehen und Münsterberg ein. Vgl. bes. A. d. E. 82, 140 f.

[2]) A. d. E. 13 f. [3]) A. d. E. 7. Vgl. S. 32.

von K L M ... gegen die A B C ... - Komplexe ist mafsgebend zunächst die räumliche Grenze dieses trotz seiner Beweglichkeit in räumlicher Beziehung relativ konstanten Komplexes,[1]) die „räumliche Umgrenzung U unseres Leibes",[2]) und sodann die Erkenntnis aller der im vorigen Abschnitt bezeichneten Eigentümlichkeiten desselben. Ausdrücklich soll hier nochmals betont werden, was nach allem bisher Gesagten ja eigentlich selbstverständlich ist, dafs die sämtlichen Komplexe einschliefslich des K L M ... - Komplexes sich für diese ganze Betrachtungsweise nebeneinander im Sehraum (das Wort im Sinne Herings genommen) bezw. im haptischen Raume befinden. Die U-Grenze geht mitten durch den Sinnesraum hindurch und spaltet ihn in zwei charakteristisch voneinander unterschiedene Sphären: den Leib und die Umwelt.[3]) In der Regel fafst man nun die $\alpha\beta\gamma$... mit den K L M ... zusammen und stellt diesen Komplex von Elementen als „Ich" dem Inbegriff der A B C ... als der Körperwelt gegenüber.[4]) Zuweilen wird auch $\alpha\beta\gamma$... als Ich, A B C ... K L M ... als Körperwelt aufgefafst, wobei aber zu beachten ist, dafs ein engerer Zusammenhang zwischen den $\alpha\beta\gamma$... und den K L M ...

---

[1]) Mach spricht gelegentlich von „räumlicher Substantialität". A. d. E. 156 f.

[2]) E. u. J. 8. Vgl. S. 37.

[3]) Dafs Mach die U-Grenze rein räumlich auffafst, haben wir bereits weiter oben gesehen (vgl. S. 37). Und ebenda haben wir gezeigt, dafs für die Bestimmung des Verhältnisses des Physischen zum Psychischen diese räumliche Auffassung nicht völlig ausreicht und schliefslich auch gar nicht im Sinne Machs liegt. Man könnte nun daran denken, auch für die Abgrenzung des Leibes gegen die Umwelt die Sinnesoberfläche (wie sie dort von uns definiert wurde) statt der rein räumlichen Umgrenzung des Leibes mafsgebend sein zu lassen. Jedenfalls bestehen hier zwei prinzipiell verschiedene Abgrenzungsmöglichkeiten, und sich für die eine oder andere zu entscheiden ist schliefslich Sache der Definition. Natürlich wird man es vorziehen, die räumliche Zusammengehörigkeit, die ja übrigens mit einer physiologischen Zusammengehörigkeit verbunden ist, den Ausschlag geben zu lassen, da es dem Sprachgebrauch sowie dem praktischen Bedürfnis völlig entgegenlaufen würde, wollte man etwa einen anästhetischen Körperteil oder solche Gebiete im Innern des Körpers, die von sensiblen Nervenendigungen frei sind, nicht zum Leibe rechnen.

[4]) A. d. E. 7 u. 10.

als zwischen den $\alpha\beta\gamma$... und den A B C... besteht.[1]) Das Ich stellt sich dann dar als ein „an einen besonderen Körper (den Leib) gebundener Komplex von Erinnerungen, Stimmungen, Gefühlen".[2])

Die so getroffene Abgrenzung des Ich gegen die Körperwelt oder „Aufsenwelt",[3]) die in ihrem Resultat der gewöhnlichen Auffassung am meisten nahekommt, erfolgt unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt und ist als eine wohldefinierte zu bezeichnen; sie ist aber keineswegs eine ausschliefslich berechtigte oder unbedingt notwendige. Diejenigen Elemente von A B C..., welche $\alpha\beta\gamma$.., „stärker alterieren",[4]) wie z. B. ein Schmerz, werden gewöhnlich dem Ich zugerechnet, und so kann durch Angliederung immer neuer Elemente eine beliebige Ausweitung des Ich erfolgen. Es zeigt sich, „dafs das Recht, A B C... zum Ich zu zählen, nirgends aufhört. Dementsprechend kann das Ich so erweitert werden, dafs es schliefslich die ganze Welt umfafst".[5]) Und so läfst sich sagen: „Das Ich ist nicht scharf abgegrenzt, die Grenze ist ziemlich unbestimmt und willkürlich verschiebbar".[6]) Wie immer aber diese Abgrenzung auch vollzogen werden mag, die U-Grenze bleibt bestehen. Sie geht eben, wenn man das Ich weiter fafst als es oben geschehen ist, „mitten durch das Ich".[7])

3. Wir haben die Machschen Bestimmungen über das Ich bisher absichtlich so dargestellt, als handle es sich dabei

---

[1]) A. d. E. 7. Worin dieser „engere Zusammenhang" besteht, wird nirgends genauer ausgeführt.

[2]) A. d. E. 2.

[3]) In phänomenologischem Zusammenhange dürfte man besser den Ausdruck „Umwelt" gebrauchen, dem der metaphysische Beigeschmack des „aufsen" nicht anhaftet.

[4]) A. d. E. 10.

[5]) ib.. [6]) ib..

[7]) E. u. J. 9. Mach sagt mifsverständlich: „mitten durch das ‚Bewufstsein'". — Die Ausdrücke „engeres" und „weiteres Ich" (E. u. J. 6, 9) sind vermieden worden, da sie von Mach ziemlich unbestimmt gebraucht werden. Von den Gesichtspunkten, die Mach die Abgrenzung des Ich als aus „praktischen" Gründen erfolgend bezeichnen lassen (vgl. A. d. E. 11,) 18f. u. s. f.), ist hier ganz abgesehen worden, da sie seiner biologisch-ökonomischen Betrachtungsweise angehören (vgl. d. Einl.).

lediglich um eine rein phänomenologische Beschreibung und Analyse des in der unmittelbaren Erfahrung vorgefundenen Tatbestandes, als interessiere Mach allein die Frage, wie ist mir das Ich unmittelbar gegeben, durch welche Eigentümlichkeiten unterscheidet es sich von den übrigen Gegenständen, die mit ihm den gleichen Raum (den Raum der Sinneswahrnehmung) teilen, wodurch ist die Abgrenzung des Ich gegen diese anderen Gegenstände bedingt? Wir werden jetzt zu zeigen haben, daſs die Machschen Absichten über diese phänomenologischen Fragestellungen tatsächlich weit hinausgehen. Es geht das hervor aus der Art, wie er die Frage nach der Vielheit der Iche behandelt.

Es ist selbstverständlich, daſs eine phänomenologische Darstellung des Vorgefundenen in keiner Weise über das hinausgehen kann, was man in der gewöhnlichen, aber bereits eine philosophische Theorie enthaltenden Ausdrucksweise als die Sphäre „meines Bewuſstseins“, den Inbegriff „meiner Vorstellungen“ bezeichnet. Denn Vorgefundenes und Bewuſstseinsinhalt fallen ihrem Bestande nach völlig zusammen; nur die Interpretation, die verschiedene philosophische Einstellung demselben Tatbestande gegenüber, bedingt diese Verschiedenheit der Bezeichnung. In dem Bestande des Vorgefundenen gehört natürlich auch das Ich, d. h. das Ich der unmittelbaren Erfahrung, von dem hier allein die Rede sein kann. Die Tatsache nun, daſs eine derartige Betrachtungsweise prinzipiell nicht über das „eigene Bewuſstsein“ hinauszuführen vermag, darf nicht Veranlassung geben, sie einem solipsistischen Standpunkt gleichzusetzen. Und das nicht sowohl deshalb, weil das Ich selbst in eine Mannigfaltigkeit einzelner Data aufgelöst ist[1]), als vielmehr, weil diese Frage des Solipsismus durch diese ganze Betrachtung überhaupt nicht getroffen wird. Das Problem der Vielheit der Iche, der Existenz fremden Bewuſstseins, die Frage, ob dem von „mir“ konstatierten Tatsachenzusammenhange analoge Zusammenhänge bestehen, ist gar nicht Gegenstand phänomenologischer Erörterung, sondern gehört einem ganz anderen Kreise von

[1]) Auch nach Auflösung des substantiellen Ich (Hume) könnte man einen Standpunkt einnehmen, der dem Solipsismus gleichkommt.

Fragestellungen an. Alles, was sich in phänomenologischer Hinsicht zur Frage der Vielheit der Iche sagen läfst, ist nach unserer Ansicht etwa folgendes: Es wird leicht konstatiert, dafs der eigene Leib, der als „mein Leib“ bezeichnete Komplex, in der Reihe der Elementenkomplexe eine ausgezeichnete Stellung einnimmt, die durch die oben (S. 61 ff.) näher bezeichneten Eigentümlichkeiten dieses Komplexes gegeben ist. Besonders hervorzuheben ist der Umstand, dafs, von bestimmt angebbaren Einschränkungen abgesehen, jede genügend lebhafte Bewegungsvorstellung, die sich auf einen Teil meines Leibes bezieht, mit der entsprechenden Bewegung dieses Körperteils in einer für das Bewufstsein unmittelbaren Weise verknüpft ist. Dieser unmittelbare Zusammenhang zwischen Bewegungsvorstellung und wirklicher Bewegung ist nicht festzustellen, wenn sich die Bewegungsvorstellung auf ein beliebiges Objekt aufserhalb meines Leibes, auf ein Objekt der Umwelt, bezieht. An die Vorstellung der Bewegung meiner Hand schliefst sich, wenn sie von den Umständen begleitet ist, die in gleichviel welchem Sinne von einem „Willensbewufstsein“, einer „Willensanstrengung“ reden lassen, diese Bewegung in regelmäfsiger Folge an[1]; stelle ich mir dagegen die Bewegung etwa eines Hauses noch so lebhaft vor, so wird auf diese Bewegungsvorstellung nur in den seltensten Fällen eine Bewegung dieses Objektes tatsächlich folgen, so jedenfalls, dafs von einem konstanten oder gesetzmäfsigen Zusammenhang dabei schlechterdings nicht die Rede sein kann. Nicht weniger bedeutsam ist die Tatsache, dafs die sämtlichen Gegebenheiten der Umwelt, ja selbst die Befunde an meinem Leibe, sich als durchgängig abhängig erweisen von dem Zustande meines sensiblen Nervensystems einschl. der peripheren Endapparate, der Sinnesorgane. An bestimmte Änderungen im Nervensystem sind bestimmte Änderungen in der Umwelt gesetzmäfsig gebunden. Nun finden sich unter den Komplexen der Umwelt solche, die weitgehende Ähnlichkeiten mit meinem Leibe erkennen lassen. Wir sehen an diesen Komplexen Veränderungen vor sich gehen, Be-

---

[1] Ob man auf dem Standtpunkt der Ziehen-Münsterbergschen Willenstheorie steht oder nicht ist für diese phänomenologische Analyse ohne Belang.

wegungen sich vollziehen, die von den gröbsten Reflexen und Automatismen bis hin zu den feinsten und wohlkoordiniertesten Ausdrucksbewegungen, insbesondere den Sprechbewegungen, eine völlige Analogie zu den am eigenen Leibe beobachteten Bewegungen aufweisen, die hier zum Teile nachweislich an Bewegungsvorstellungen geknüpft sind. Wir konstatieren ferner an jenen Komplexen Nervensysteme und Sinnesorgane, die den unsrigen innerhalb weiter Grenzen entsprechend organisiert sind. Auf Grund dieser Tatsachen ergänzen wir nach Analogie zu den dort beobachteten Bewegungen die entsprechenden Bewegungsvorstellungen, denken wir an diese Nervensysteme, und eventuell sogar an primitivere Strukturen, Empfindungen, Vorstellungen usw. in funktionaler Abhängigkeit gebunden. Auf diesen Prozefs, der mit unseren wenigen Angaben noch keineswegs erschöpfend dargestellt ist, näher einzugehen, haben wir hier keinen Anlafs. Jedenfalls ist deutlich, dafs der Analogieschlufs über das unmittelbar Gegebene hinausführt. Wo immer man von den Empfindungen oder Vorstellungen anderer Menschen oder Lebewesen spricht, von Tatsachen, die nicht in dem mir allein zugänglichen Tatsachenzusammenhange auftreten, da begeht man einen Transzensus — allerdings, woran niemand ernstlich zweifeln kann, einen berechtigten und geradezu geforderten Transzensus.

Wir haben bereits angedeutet, dafs es Mach auf eine solche phänomenologische Erörterung der Tatsachen, die zur Annahme einer Vielheit von Ichen führen, nicht eigentlich ankommt. Er hebt allerdings öfters hervor, dafs die Behauptung der Existenz fremden Bewufstseins sich zunächst auf einen Analogieschlufs stütze: „Bei Beobachtung des Verhaltens der übrigen Menschenleiber zwingt mich nebst dem praktischen Bedürfnis eine starke Analogie, der ich nicht widerstehen kann, auch gegen meine Absicht, Erinnerungen, Hoffnungen, Befürchtungen, Triebe, Wünsche, Willen, ähnlich den mit meinem Leib zusammenhängenden, auch an die anderen Menschen- und Tierleiber gebunden zu denken".[1]) Indessen glaubt Mach das Dasein einer Mehrheit von Bewufstseinszusammenhängen noch auf einem ganz anderen Wege und mit einer Sicherheit erweisen

[1]) E. u. J. 6. Vgl. E. u. J. 7; A. d. E. 12, 14, 27; L. 12.

zu können, die der bloſse Analogieschluſs niemals zu erreichen vermag.[1]) Wir können uns entsprechend unserer besonderen Aufgabestellung über diese Spekulationen ganz kurz fassen.

„Alle Elemente A B C ... K L M ... bilden nur eine zusammenhängende Masse, welche, an jedem Element angefaſst, ganz in Bewegung gerät, nur daſs eine Störung bei K L M ... viel weiter und tiefer greift, als bei A B C .... Ganz unwillkürlich führt das Verhältnis zu dem Bilde einer zähen Masse, welche an mancher Stelle (dem Ich) fester zusammenhängt".[2]) „Dieselben Elemente hängen in vielen Verknüpfungspunkten, den Ich, zusammen. Diese Verknüpfungspunkte sind aber nichts Beständiges. Sie entstehen, vergehen und modifizieren sich fortwährend".[3]) Daſs die Elemente im Ich „fester zusammenhängen" ist eine Behauptung, die sich unter Umständen auch der Solipsist gefallen lassen könnte. Denn auch für den Solipsisten bleibt die durch die U-Grenze gegebene Trennung des „engeren Ich" von der Umwelt bestehen, und man könnte vielleicht den Ich-Zusammenhang gegenüber den Zusammenhängen in der Umwelt mit jenem allerdings recht unbestimmten Ausdruck als einen „festeren" charakterisieren. Was heiſst es aber, daſs die Elemente, genauer daſs „dieselben" Elemente in „vielen Verknüpfungspunkten zusammenhängen", und was läſst Mach diese verschiedenen „Verknüpfungspunkte", deren Bedeutung ganz dunkel bleibt, als ebensoviele Iche bezeichnen? Die Anschauung, die eine Vielheit von Ichen, eine Vielheit von Bewuſstseinszusammenhängen (denn nicht an die fremden Leibkomplexe darf man denken) nebeneinander in sich vereinigte, ist unvollziehbar. Was uns hier zugemutet wird, ist eine Unmöglichkeit. Man hat das Gefühl, als ob man sich selbst überspringen sollte.

Es ist deutlich, daſs wir mit diesen Bestimmungen den Boden der reinen Phänomenologie völlig verlassen und uns auf metaphysisches Gebiet begeben haben. An die Stelle der bloſsen Beschreibung von Tatsachen ist hier das Gleichnis getreten. Mag man immerhin das Bild von der „zähen Masse,

---

[1]) Vgl. A. d. E. 12: „Wir sind auf diesen Weg [nämlich den Analogieschluſs] nicht beschränkt".

[2]) A. d. E. 13f.. Vgl. A. d. E. 23, 24 Anm.

[3]) A. d. E. 294.

welche an mancher Stelle (dem Ich) fester zusammenhängt", als eine richtige Darstellung des eigenen Bewufstseinszusammenhanges gelten lassen und diesen ganzen Zusammenhang als ein Verknüpfungssystem von „Elementen" auffassen: wo aber bleiben dann die andern Verknüpfungssysteme, deren Existenz behauptet wird, die fremden Bewufstseinssphären? Auf keinen Fall sind sie in gleich unmittelbarer Weise wie die eigene Bewufstseinswirklichkeit gegeben. Und alles, was man zunächst sagen kann, ist dies, dafs mannigfache Gründe uns ihre Annahme nahelegen oder aufnötigen, eine Annahme, die natürlich weiterer philosophischer Prüfung sowohl fähig als bedürftig ist. Wer sich aber lediglich auf die Beschreibung des unmittelbar Vorgefundenen beschränkt, gelangt an keiner Stelle über die eigene Erlebniswirklichkeit hinaus.

Und in der Tat scheint Mach, wo er das Problem der Vielheit der Iche behandelt, eine ganz andere Betrachtungsweise als gewöhnlich anzuwenden. Die Elementenlehre bietet in diesem Zusammenhange ein neues Antlitz dar. Die Elemente sind hier nicht mehr die verschiedenen unterscheidbaren Seiten des Unmittelbar-Gegebenen, als was sie sich der phänomenologischen Betrachtungsweise darstellen, sondern sie erscheinen als metaphysische Existenzen. Wir haben es hier mit einer Art von sensualistischem Atomismus zu tun. Die metaphysisch hypostasierten Elemente mischen und entmischen sich nach der Weise der physischen Atome, und diese Gemische bilden je nachdem die Körper oder die bewufsten Iche (wobei allerdings nicht klar wird, wie der Unterschied beider zustande kommt).[1] Betrachtet man Stellen wie „die Elemente bilden das Ich",[2] „aus den Empfindungen baut sich das Subjekt auf"[3] in dieser metaphysischen Beleuchtung, so erscheinen sie ganz anders als bei phänomenologischer Interpretation. Das Bewufstsein bedeutet für diese (metaphysische) Auffassung nichts als die Tatsache, dafs bestimmte Elemente, die an sich selbständige Existenzen sind, sich in einer gewissen Vergesellschaftung finden. „Ich empfinde grün, will sagen, dafs

[1]) Vgl. E. u. J. 460.
[2]) A. d. E. 19.
[3]) A. d. E. 21.

das Element grün in einem gewissen Komplex von anderen Elementen (Empfindungen, Erinnerungen) vorkommt. Wenn ich aufhöre, grün zu empfinden, wenn ich sterbe, so kommen die Elemente nicht mehr in der gewohnten geläufigen Gesellschaft vor".[1]) „Das Ich ist keine unveränderliche, bestimmte, scharf begrenzte Einheit";[2]) es steht „mitten im Fluſs der Welt, aus dem es hervorgegangen und in den zu diffundieren es wieder bereit ist".[3]) Wir haben, nach der besonderen Absicht unserer Darlegungen, keinen Anlaſs, auf diese Gedankengänge Machs noch weiter einzugehen. Jedenfalls aber — und das hervorzuheben ist von Wichtigkeit — sind die phänomenologischen Gesichtspunkte Machs in ihrer Bedeutung ganz unabhängig von seinen metaphysischen Anschauungen. Auf sie aber kommt es uns an. In der phänomenologischen Betrachtungsweise erblicken wir das eigentlich Wertvolle und Bleibende der Machschen Darlegungen, das dem Streite der Meinungen in ganz anderer Weise entrückt ist als diese doch zum mindesten recht diskutablen Anschauungen.

---

1) A. d. E. 19. S. a. A. d. E. 40..

2) ib..

3) E. u. J. 462. — Die Tatsache, daſs das Machsche Denken durch eine monadologische Weltauffassung hindurchgegangen ist (s. S. 17), legt den Gedanken an eine monadologische Ausdeutung der obigen Stellen nahe. Man vgl. die „vielen Verknüpfungspunkte", in denen „dieselben" Elemente zusammenhängen und die als ebensoviele Bewuſstseinssphären aufgefaſst werden, mit den Monaden bei Leibniz, deren jede einzelne auf Grund des zwischen ihnen bestehenden „rapport constant et réglé" eine „expression" oder „représentation" der Zustände aller übrigen in sich erzeugt. (Gerhard'sche Ausg. II., S. 112). Die Monaden werden ja hier auch als Verknüpfungszentren aufgefaſst, in denen die Wirklichkeit zusammenhängt; und „expression" oder „représentation" ist bei Leibniz der Oberbegriff zu den verschiedenen Arten der Vorstellungen oder Bewuſstseinsinhalte, jede Monade also gerade durch diese inneren Zustände ein bewuſstes Wesen. Doch soll diesen eventl. Zusammenhängen hier nicht weiter nachgegangen werden.

IV. Der Kausalbegriff und sein Ersatz durch den Funktionsbegriff. Beschreibung und Erklärung.

1. Das Wirkliche stellt sich dem wissenschaftlichen Bewufstsein dar als ein geordnetes Ganze, ein Kosmos, dessen sämtliche Teile in durchgängiger und gesetzmäfsiger Beziehung zueinander stehen. Eins erscheint als abhängig von dem andern, eins durch das andere bedingt. Diese Beziehungen systematisch zu erforschen und gedanklich darzustellen ist die Aufgabe der Wissenschaft.

Das ist auch Machs Ansicht. Die Bestandstücke des Wirklichen, zwischen denen Beziehungen stattfinden, sind nun, wie wir gesehen haben, die „Elemente". Die Wissenschaft hat also, ganz allgemein gesprochen, die Zusammenhänge der Elemente zu ermitteln. „Unser Forschen geht nach den Gleichungen, welche zwischen den Elementen der Erscheinungen bestehen."[1]) Man kann in verschiedenem Sinne von einem Zusammenhange der Elemente, von Gleichungen zwischen den Elementen reden. Wir haben es in folgendem ausschliefslich mit dem Zusammenhang im Geschehen zu tun, den Gesetzmäfsigkeiten, welche den „Flufs der Elemente" beherrschen, und die zu erforschen das Ziel der Naturwissenschaft ist.[2])

Bereits das naive, unwissenschaftliche Denken gelangt zu der durch mannigfache Erfahrungen gestützten Einsicht, dafs auf ähnliche Ereignisse in der Regel ähnliche folgen. Der Eindruck einer innerhalb weiter Grenzen bestehenden Gleichförmigkeit oder Regelmäfsigkeit im Ablauf des Geschehens

[1]) P. V. 236.
[2]) P. V. 239.

drängt sich geradezu auf. Das wissenschaftliche und philosophische Denken bleibt bei dieser ursprünglichen Tatsache nicht stehen. Es macht die Gleichförmigkeit des Naturgeschehens zum Problem und erzeugt den Kausalbegriff in seinen mannigfachen Variationen. Der Zusammenhang zwischen den beiden regelmäfsig aufeinanderfolgenden Ereignissen, die nun als Ursache und Wirkung unterschieden werden, wird als ein notwendiger aufgefafst; die Wirkung ist durch die Ursache eindeutig bestimmt, sie ist in ihr enthalten. „Ex data causa determinata necessario sequitur effectus ..." [1]), so hat es Spinoza bekanntlich ausgedrückt. Wenn aber die Wirkung in der Ursache bereits (logisch und ontologisch) enthalten ist, so ist auch mit der Erkenntnis der Ursache zugleich die Erkenntnis der Wirkung gegeben und umgekehrt. „Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit". [2]) Mit dieser Auffassung hängt aufs engste die Vorstellung des Wirkens oder Erzeugens, die Vorstellung der Kraft zusammen. Die Kräfte zu erforschen, welche in oder hinter den Erscheinungen tätig sind, gilt für diese Orientierung als das höchste und letzte Ziel allen Nachdenkens über das Geschehen.

Gegen diesen analytisch-rationalen Kausalbegriff [3]) und den mit ihm zusammenhängenden Kraftbegriff richtet sich die zersetzende Kritik David Humes. Was wir tatsächlich konstatieren können, ist nach ihm immer nur die regelmäfsige Aufeinanderfolge der Ereignisse. Von einem Enthaltensein der Wirkung in der Ursache ist uns schlechterdings nichts bekannt; die Wirkung ist von der Ursache völlig verschieden („totally different" [4])). Und ebensowenig wissen wir etwas von einer „power, force, energy", [5]) welche Ursache und Wirkung zusammenhält („binds the effect to the cause" [6])) und den Zusammenhang zwischen beiden zu einem notwendigen macht

---

[1]) Ethic. Axiom. III.

[2]) l. c. Axiom. IV.

[3]) Vgl. S. 19 Anm. 1.

[4]) Enqu. 26.

[5]) Enqu. 51 ff. Vgl. a. Treat. 451, wo der Kraftbegriff durch die synonym gebrauchten Ausdrücke „efficacy, agency, power, force, energy, necessity, connexion, productive quality" bezeichnet wird.

[6]) Enqu. 52.

(„renders the one an infallible consequence of the other".[1]) Die Glieder der Kausalreihe sind „conjoined", nicht aber „connected".[2]) Daher sind wir auch durchaus nicht imstande, auf Grund der Erkenntnis der Ursache ohne entsprechende vorangegangene Erfahrung, rein auf dem Wege rationalen Schliefsens, die Wirkung vorherzubestimmen. Wir ergänzen die Wirkung zu der Ursache „not by reason, but by experience".[3]) Nicht die Erkenntnis der geheimen Kraft („secret power"[4])), durch die ein Ding das andere hervorbringt oder auf das andere wirkt, sondern allein die Gewohnheit („custom or habit"[5])) ist das Prinzip, auf dem unsere Kausalurteile ruhen. Sie bestimmt das Denken, „from one object to its usual attendant",[6]) d. h. von der Ursache zur Wirkung überzugehen. Und dieser Zwang, den wir fühlen, ist auch die Grundlage der (subjektiven) Notwendigkeit, die den Kausalurteilen eignet.[7]) Die Bestimmung des Ursachebegriffs kann demnach nur so lauten: Eine Ursache ist „an object followed by another, and where all the objects, similar to the first, are followed by objects similar to the second".[8]) Und dieser Definition tritt ergänzend eine zweite (subjektive, psychologische) zur Seite: Eine Ursache ist „an object followed by another, and whose appearance allways conveys the thought to that other".[9]) Das ist der reine tatsächliche — wir können auch sagen phänomenologische — Ausdruck dessen, was wir unter Ursache und Kausalzusammenhang verstehen, wenn wir jede metaphysische Voreingenommenheit beiseite lassen. In diesen Definitionen des Ursachebegriffs ist, wenn man sie recht betrachtet, eine philosophische Theorie nicht enthalten; sie bringen lediglich einen unmittelbaren Tatbestand zum Ausdruck.

---

[1]) Enqu. 52.
[2]) Enqu. 58, 61, 62.
[3]) Enqu. 25.
[4]) Enqu. 32.
[5]) Enqu. 37.
[6]) Enqu. 62; Treat. 459.
[7]) ib. ib..
[8]) Enqu. 63.
[9]) ib.. Die entsprechenden nur im Wortlaut abweichenden Definitionen im Treatise finden sich auf S. 463f., auch auf S. 465.

Die Machsche Kausallehre stimmt mit der Humeschen in vielen und wesentlichen Punkten überein; indessen finden sich, wie wir sehen werden, auch Abweichungen. Jedenfalls aber bildet eine Besinnung auf Humes Theorie der Kausalität eine zweckmäfsige Grundlage für das Verständnis der Machschen Ansichten über diesen Gegenstand. Auf die Frage, ob und wie weit etwa eine direkte Abhängigkeit Machs von Hume anzunehmen sei, wollen wir hier nicht eingehen.[1]) Sicher ist, dafs die Lehren beider Denker aus derselben intellektuellen Grundstimmung und demselben phänomenologisch gerichteten Interesse heraus entstanden sind.

Die Begriffe Ursache und Wirkung gehören bereits zum Bestande der vorwissenschaftlichen Weltanschauung. Unter dem Zwange der Erlebnisse sind sie zunächst ganz „instinktiv und unwillkürlich" entwickelt worden[2]); sie haben den unmittelbarsten biologischen Interessen des Organismus zu dienen. „Es ist ein Bedürfnis aller mit Gedächtnis ausgestatteten Lebewesen, dafs deren Erwartung unter gegebenen Umständen erhaltungsgemäfs geregelt sei."[3]) Diese Erwartung eines bestimmten Ereignisses auf Grund gegebener Umstände ist aber der Kausalschlufs in seiner ursprünglichsten Form. „Bei genügender Anpassung werden die Tatsachen von den Gedanken spontan abgebildet, und teilweise gegebene Tatsachen werden ergänzt",[4]) d. h., speziell mit Rücksicht auf das Geschehen, das Eintreffen eines bestimmten Ereignisses wird vorweggenommen, erwartet. Die Bedingung für die Möglichkeit einer derartigen „Anpassung der Gedanken an die Tatsachen", die uns solche durch den Erfolg gerechtfertigten Vorhersagen zu machen gestattet, ist natürlich „eine hinreichende Beständigkeit unserer Umgebung".[5]) Und diese Bedingung ist erfüllt (vgl. S. 78).

Die faktische Grundlage aller unserer Kausalitätsvorstellungen bildet die regelmäfsige Abfolge der Ereignisse. Die Erfahrung

---

[1]) Diese Übereinstimmung mit Hume wird öfters von Mach hervorgehoben, z. B. W. L. 433, 435; P. V. 482.

[2]) M. 461.

[3]) E. u. J. 451. Vgl. P. V. 468f..

[4]) A. d. E. 279.

[5]) A. d. E. 272.

lehrt uns, dafs das Ereignis A das Ereignis B in regelmäfsiger Folge nach sich zieht, dafs das Eintreffen von B an das Eintreffen von A gebunden ist. Bei dieser Tatsache aber macht das Denken nicht Halt. Wir fragen nach dem Wesen dieser Verknüpfung. Das uns geläufigste, vertrauteste Geschehen haben wir in der eigenen Willenshandlung vor uns;[1]) hier suchen wir denn auch zuerst Aufklärung über den Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Hume hat nun gezeigt, dafs „die Verknüpfung, Sukzession, zwischen Willen und Bewegung ganz von derselben Art ist, wie jede andere in der Erfahrung gegebene Verknüpfung oder Sukzession",[2]) dafs wir schlechterdings keine Vorstellung davon haben, wie der Wille es anfängt, den Arm zu bewegen.[3]) Mach stimmt diesem Resultat der Humeschen Untersuchung völlig bei.[4]) Ebensowenig besitzen wir Einsicht in den Zusammenhang von Ursache und Wirkung auf dem Gebiet des rein mechanischen Geschehens. „Die genaue Analyse zeigt..., dafs wir davon ebenso wenig wissen, warum ein stofsender Körper einen gestofsenen in Bewegung setzt, wie davon, warum unsere psychischen Zustände physische Folgen haben. Beide Verknüpfungen sind einfach in der Erfahrung gegeben."[5]) Weder in uns noch aufser uns stofsen wir auf Kräfte, die uns das „Wirken" der Dinge aufeinander verständlich machen könnten.

Bevor wir nun die Konsequenzen aus dieser Überzeugung weiter verfolgen, ist es zweckmäfsig, noch mit einigen Worten auf den Kraftbegriff bei Mach einzugehen. Was verstehen wir denn überhaupt unter einer „Kraft", oder vielmehr was bedeutet dieser Begriff, wo er im strengen, wissenschaftlichen, hier also zunächst physikalischen Sinne gebraucht wird? Die Antwort ist: nichts anderes als eine „Beständigkeit der Verbindung" gewisser Geschehnisse untereinander.[6]) „Wenn ich

---

[1]) Vgl. W. L. 432.

[2]) W. L. 432.

[3]) Vgl. Hume, Enqu. 54ff.

[4]) W. L. 433. Vgl. M. 460f.. Man beachte aber auch das W. L. 432 u. Gesagte.

[5]) W. L. 434. Vgl. Humes berühmtes Beispiel von der Billardkugel (Enqu. 26, 41, 52, 62, 65).

[6]) A. d. E. 271, 272.

sage, ein Körper A übe auf B eine Kraft aus, so heifst dies, dafs B sofort eine gewisse Beschleunigung gegen A zeigt, sobald es diesem gegenübertritt".[1]) Mehr als die Tatsache, dafs die Körper unter gewissen Umständen gegenseitig aneinander Beschleunigungen bestimmen, deren Gröfsen in einem konstanten und angebbaren Verhältnis zu den Gröfsen der „Massen"[2]) dieser Körper stehen, ist in dem (mechanischen) Kraftbegriff nicht enthalten. Von irgendeiner okkulten Qualität der Körper, einem metaphysischen Agens, steckt schlechterdings nichts darin. „Wirklich glaubt man Bewegungen besser zu verstehen, wenn man sich die ziehenden Kräfte vorstellt, und doch leisten die tatsächlichen Beschleunigungen mehr, ohne Überflüssiges einzuführen".[3]) „Wenn wir von ‚Anziehungen der Massen' sprechen, könnte es scheinen, als ob dieser Ausdruck mehr enthielte, als das Tatsächliche [nämlich die beobachtbaren und mefsbaren Beschleunigungen]. Was wir aber darüber hinaus hinzutun, ist sicherlich müfsig und nutzlos".[4]) Solche Zutaten entstammen der primitiven Weltanschauung des „Fetischismus, ... der mit seinen letzten Spuren, mit der Vorstellung von den Kräften, noch in unsere heutige Physik herüberragt".[5]) Kraft im Sinne der Mechanik ist ein „beschleunigungsbestimmender Umstand".[6]) Aus hier nicht zu erörternden Gründen wird das Produkt aus Masse und Beschleunigung, das bei der physikalischen Darstellung der Bewegungsvorgänge eine hervorragende Rolle spielt, definitionell[7]) als Kraft festgelegt. Die übrigen Kraftvorstellungen der Physik lassen sich in ähnlicher Weise auf ihren tatsächlichen Gehalt reduzieren.[8]) Die Physik hat also nach Mach keinen Anlafs, in ihrem Kraftbegriff über die unmittelbar zugänglichen Tatsachen irgendwie hinauszugehen. An die Stelle des alten ontologischen tritt der phänomenologische Kraftbegriff.[9])

---

[1]) A. d. E. 271 f.
[2]) Vgl. im folgenden Kapitel.
[3]) P. V. 284.
[4]) W. L. 435.
[5]) W. L. 400 u. P. V. 273 f.; M. 442.
[6]) W. L. 324.
[7]) Vgl. M. 242.
[8]) Verwandte Tendenzen finden sich bekanntlich in der Kirchhoffschen und der Hertzschen Mechanik.
[9]) Dafs dieser zum mindesten für die Zwecke der Physik völlig ausreicht, unterliegt keinem Zweifel.

Wenn wir aber nirgends in der Natur auf Kräfte (im metaphysischen Sinne) stofsen, so besitzen wir auch keinerlei Einsicht in den Wirkungszusammenhang. Die Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung ist dann eine rein empirische, sie mufs in jedem Falle erst durch die Erfahrung[1]) gestiftet werden. Wo wir uns auf hinreichende Erfahrung stützen können, sind wir imstande, auf Grund gegenwärtiger Umstände künftige Veränderungen mit mehr oder minder grofser Sicherheit, je nach dem Grade der Anpassung der Gedanken an die Tatsachen, vorherzusagen; „in uns neuen Gebieten verläfst uns aber unsere Prophetengabe".[2]) Die Gewohnheit allein, die durch die Gleichförmigkeit des Geschehens in uns entwickelte Gleichförmigkeit und Beständigkeit des Gedankenverlaufs läfst uns erwarten, dafs ähnliche Ereignisse ähnliche Folgen haben werden. „Ähnliche Ereignisse erzeugen ähnliche Erwartungen".[3]) Auch in diesem wesentlichen Punkte stimmt Mach völlig mit Hume überein.

So beruht denn schliefslich auch das Bewufstsein der Notwendigkeit, mit dem wir unsere Kausalaussagen vollziehen, nicht auf einer rationalen Einsicht in den Wesenszusammenhang von Ursache und Wirkung, sondern lediglich auf Gewohnheit. „Auf der Übung, die Vorstellung der Tatsachen mit jener ihres allseitigen Verhaltens fest zu verbinden, beruht die starke Erwartung eines bekannten Erfolges, der dem Naturforscher wie eine Notwendigkeit erscheint. Das Verhältnis, welches in den geometrischen Anschauungen von selbst besteht, wird hier allmählich künstlich hergestellt. So bildet sich das heraus, was man gewöhnlich als Gefühl für die Kausalität bezeichnet."[4]) Dem entwickelten, durch Erfahrung befruchteten Bewufstsein, dem die Verknüpfungen zwischen den Tatsachen geläufig geworden sind, tritt die Nötigung, häufig zusammen erfahrene Tatsachen nun auch zusammen zu denken, wie eine „fremde Macht"[5]) gegenüber.

---

[1]) Vgl. A. d. E. 273o.; W. L. 434ff.; M. 460.

[2]) W. L. 383. Vgl. P. V. 252f.

[3]) P. V. 462. (An dieser Stelle allerdings ohne deutlich ersichtlichen Zusammenhang mit der Kausalitätstheorie).

[4]) W. L. 457f.. Vgl. dazu S. 22 Anm. 2.

[5]) A. d. E. 272; P. V. 252; W. L. 383.

Indessen haben wir diese Macht in uns zu suchen; es ist die Assoziation.[1]) Der Zwang, dem wir uns unterstehen fühlen, ist ein „psychischer Zwang".[2]) Dieser „logischen"[3]) Notwendigkeit, einen Tatsachenzusammenhang so und nicht anders zu denken, eine äufsere „physikalische"[4]) oder „Naturnotwendigkeit"[5]) gegenüberzustellen, die die Tatsachen beherrscht und Gedanken und Tatsachen einander entsprechen läfst, haben wir kein Recht. „Anspruch auf Unfehlbarkeit" haben denn auch unsere Voraussagen nicht.[6]) Alles, was sich in dieser Hinsicht sagen läfst, ist dies: „Eine annähernde Stabilität macht die Erfahrung möglich, und die tatsächliche Möglichkeit der Erfahrung läfst umgekehrt auf die Stabilität der Umgebung schliefsen. Der Erfolg rechtfertigt unsere wissenschaftlich-methodische Voraussetzung der Beständigkeit."[7])

2. Bis hierher hatten wir in allen prinzipiellen Fragen eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Mach und Hume zu konstatieren. Diese Übereinstimmung betrifft, um es mit einem Worte zu sagen, die psychologische Theorie der Kausalurteile. Jetzt werden wir sehen, dafs Mach sich in der logischen Fassung des Kausalbegriffes beträchtlich von Hume entfernt, ja dafs sein Bestreben schliefslich dahin geht, diesen Begriff völlig aufzugeben und durch den mathematischen Funktionsbegriff zu ersetzen. Hervorzuheben ist jedoch, dafs die bisher gegebenen Darlegungen dadurch in keiner Weise berührt werden; denn was von den als Glieder eines Kausalzusammenhanges betrachteten Ereignissen gesagt worden ist — dafs ihre Verknüpfung eine rein empirische sei, dafs dem-

[1]) W. L. 383.

[2]) W. L. 434.

[3]) W. L. 434, 437; A. d. E. 72. Der Ausdruck wird ziemlich unbestimmt gebraucht.

[4]) W. L. 437.

[5]) A. d. E. 72.

[6]) A. d. E. 273. Vgl. E. u. J. 283; W. L. 383 u. P. V. 252.

[7]) E. u. J. 32. Vgl. E. u. J. 30, 32 Anm., 277, 282 ff., 458; P. V. 230, 252, 478 ff.. Mach betrachtet, wie aus diesen Stellen hervorgeht, die Voraussetzung der Beständigkeit des Naturgeschehens als ein methodisches Postulat der Forschung, nicht aber als eine Forderung des Denkens, einen apriorischen, konstitutiven Faktor der Erfahrung.

gemäſs auch die Notwendigkeit, mit der wir diese Verknüpfung denken, lediglich in uns bestehe —, das bleibt richtig, wenn man dieselben Ereignisse in der zu erörternden Weise als Glieder einer Funktionalbeziehung auffaſst.

Es ist eine ganze Reihe von Bedenken, die Mach gegen den Kausalbegriff vorzubringen hat. Da ihm aber bei seiner Polemik vielfach die naiven, populären Begriffe von Ursache und Wirkung vorschweben, die in ihrer tatsächlichen Unklarheit und Unbestimmtheit der Kritik keine rechte Angriffsfläche bieten, so ist es nicht verwunderlich, daſs auch seine Einwendungen zuweilen die nötige Präzision vermissen lassen. Es scheint uns daher im Interesse einer klaren Herausarbeitung der Machschen Gedanken zu liegen, wenn wir, statt seine einzelnen Einwände der Reihe nach durchzugehen, nur untersuchen, inwiefern in seinen Bestimmungen eine Abweichung von der scharfen Fassung des Kausalbegriffs bei Hume zum Ausdruck kommt. Durch eine solche Angabe ist natürlich Machs Stellung zum Kausalbegriff ganz allgemein gekennzeichnet. Wie in den bisherigen Darlegungen, so soll also auch in folgendem der Vergleich mit Hume kein selbständiges Interesse beanspruchen, sondern zunächst zur Klarstellung der Machschen Gedankengänge und letzten Endes zur Feststellung des phänomenologisch Bedeutsamen darin dienen.

Wir gehen zweckmäſsig von der bereits angegebenen Bestimmung des Ursachebegriffs bei Hume aus. Eine Ursache ist „an object followed by another, and where all the objects similar to the first are followed by objects similar to the second“. Hierin sind zwei Aussagen über Ursache und Wirkung enthalten: 1. Die Wirkung ist durch die Ursache vollständig oder eindeutig bestimmt — wegen der Voraussetzung, daſs unter entsprechenden Umständen stets entsprechende Folgen eintreten. Oder auch: zu jedem bestimmten Ereignis, das man als Wirkung betrachtet, läſst sich eine und nur eine zureichende Ursache angeben. 2. Die Wirkung folgt der Ursache.[1]). Und darin liegt zunächst, daſs überhaupt ein zeitliches Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung besteht,

[1]) Der genauere Ausdruck bei Hume lautet, die Ursache sei „precedent and contiguous to“ the effect. Treat. 463.

und sodann, daſs die kausale Relation einsinnig, nicht umkehrbar ist, daſs Ursache und Wirkung unvertauschbar sind.[1]) Von der metaphysischen Vorstellung der Kraft oder des Wirkens, von irgendeiner dynamischen Ausdeutung des Kausalzusammenhanges, ist in diese Festlegungen schlechterdings nichts aufgenommen.

Gegen die erste der Humeschen Bestimmungen, die ja lediglich die Möglichkeit einer bestimmten (eindeutigen) Zuordnung der Ereignisse auf Grund ihres erfahrungsgemäſs konstanten Zusammengehens zum Ausdruck bringen soll, hat Mach natürlich nichts Prinzipielles einzuwenden. Sie ist wie für die kausale, so auch für die funktionale Betrachtung der Naturzusammenhänge die unumgängliche Voraussetzung, die Bedingung für die Möglichkeit einer Naturwissenschaft überhaupt. Nur die Oberflächlichkeit und Unvollständigkeit,[2]) die nach seiner Ansicht in einer solchen Beziehung der Ursache auf die Wirkung und umgekehrt liegt, hat er zu tadeln; und diese Mängel der gewöhnlichen Auffassung lassen ihn sich nach einer präziseren Formulierung des Sachverhaltes umsehen.

„Die Zusammenhänge in der Natur sind selten so einfach, daſs man in einem gegebenen Falle eine Ursache und eine Wirkung angeben könnte.“[3]) „Gewöhnlich werden nur zwei besonders auffallende Bestandteile eines Vorganges als Ursache und Wirkung aufgefaſst. Die genauere Analyse eines solchen Vorganges zeigt aber dann fast immer, daſs die sogenannte Ursache nur ein Komplement eines ganzen Komplexes von Umständen ist, welcher die sogenannte Wirkung bestimmt. Deshalb ist auch, je nachdem man diesen oder jenen Bestandteil des Komplexes beachtet oder übersehen hat, das fragliche Komplement sehr verschieden.“[4]) Betrachten wir z. B. die Erwärmung eines in irgend ein Medium eingebetteten Körpers durch die Sonne.[5]) Nach der landläufigen Auffassung ist die Sonne als die Ursache der Zustandsänderung des Körpers

---

[1]) Auſserdem ist natürlich implicite die Voraussetzung gemacht, daſs gleiche Fälle in der Natur überhaupt vorkommen. Daſs dies im strengen Sinne gilt, wird von Mach bestritten. Vgl. P. V. 230; M. 459.

[2]) E. u. J. 277.

[3]) A. d. E. 74. Vgl. W. L. 435 u. 436.

[4]) E. u. J. 277.

[5]) Vgl. A. d. E. 76f.

anzusehen. Bei genauerer Betrachtung des Sachverhalts zeigt sich jedoch, daſs die Beziehung zwischen Körper und Sonne nur ein Glied einer Mannigfaltigkeit von Beziehungen ist, die zwischen dem Körper und seiner gesamten Umgebung bestehen, und daſs auſser der Sonne die sämtlichen Teile der Umgebung gleichfalls auf die Temperaturänderung des Körpers Einfluſs haben. Die Heraushebung der Sonne als der Ursache der Erwärmung des Körpers ist also im gewissen Sinne willkürlich;[1]) sie wird der ganzen Kompliziertheit des Tatbestandes in keiner Weise gerecht, kann daher höchstens als ein „primitiver, vorläufiger Notbehelf“[2]) gelten. Die Bezeichnung der Sonne als Ursache ist aber geradezu falsch, wenn damit zum Ausdruck gebracht werden soll, daſs diese allein die Zustandsänderung des Körpers vollständig bestimme. Es ist ersichtlich, daſs die Diskrepanz zwischen der Machschen und der gewöhnlichen (sowie auch der Humeschen) Auffassung in diesem Punkte eine mehr oder minder scheinbare, nur durch die Worte bedingte ist. Sie verschwindet, wenn man, wie man dies natürlich tun muſs, als die zureichende Ursache eines bestimmten Erfolges die Gesamtheit der maſsgebenden Umstände betrachtet.

Tiefer greift der zweite Einwand, der sich auf das zeitliche Verhältnis von Ursache und Wirkung bezieht. Daſs durch die Behauptung der zeitlichen Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung in der Tat ein wesentliches Charakteristikum des Kausalbegriffes getroffen wird, will Mach nicht bestreiten. Aber eben deshalb hält er diesen Begriff für ein unzulängliches Mittel zur exakten Erfassung und Darstellung der Abhängigkeiten im Geschehen.

„Tritt einer Masse A eine Masse B gegenüber, so folgt hierauf eine Bewegung von A gegen B hin. Dies ist die alte Formel. Genauer betrachtet zeigt sich aber, daſs die Massen A, B, C, D ... aneinander gegenseitig Beschleunigungen bestimmen, welche mit der Setzung der Massen zugleich gegeben

[1]) Vgl. P. V. 229: „Was wir Ursache und Wirkung nennen, sind hervorstechende Merkmale einer Erfahrung, die für unsere Gedankennachbildung wichtig sind“.

[2]) A. d. E. 76.

sind."[1]) Handelt es sich nur um zwei Massen, so ist die Geschwindigkeitsänderung der einen die Ursache der Geschwindigkeitsänderung der anderen und umgekehrt. Ursache und Wirkung wären also in diesem Falle vertauschbar."[2]) Eine ganz entsprechende Betrachtung läfst sich an einem Wärmeaustauschprozefs durch Leitung anstellen.[3]) Auch in dem oben vorgeführten Beispiel der Erwärmung eines Körpers durch die Sonne liefse sich, entgegen der gewöhnlichen Anschauung, die Temperaturänderung des Körpers als die Ursache der Temperaturänderung der Sonne auffassen, wenn beide allein vorhanden wären oder das Zwischenmedium keinen Einflufs hätte. Die Änderungen wären dann „simultan" und würden sich „gegenseitig bestimmen".[4]) Wo, wie in dem konkreten Falle, keine solche „unmittelbare Wechselbeziehung"[5]) stattfindet, wo eine „vielfach vermittelte Abhängigkeit"[6]) vorliegt, da hört die Umkehrbarkeit natürlich auf und die Wirkung „folgt" auf die Ursache.[7]) Aber: alle „unmittelbaren Abhängigkeiten," so lehrt die genaue Analyse, lassen sich als „gegenseitige und simultane" betrachten.[8])

Das sind die Momente, die Mach gegen den Kausalbegriff auch in der Humeschen Formulierung vorzubringen hätte und die, da ihm die hervorgehobenen Mängel als dem Kausalbegriff wesentlich anhaftende erscheinen, seine Stellungnahme gegen

---

[1]) A. d. E. 74.
[2]) E. u. J. 278.
[3]) ib..
[4]) A. d. E. 76.
[5]) ib..
[6]) E. u. J. 279.
[7]) ib.. Man beachte auch die weiter hier gegebenen Beispiele.
[8]) ib.. Vgl. A. d. E. 75. Die obigen Erörterungen sind zu andeutend gehalten, um über alle etwaigen Fragen Aufschlufs zu geben und eventuelle Mifsverständnisse zu beseitigen. Eins scheint uns aber aus den Machschen Darlegungen überhaupt nicht klar zu werden: wie nämlich die Zeit in die „vermittelten" Abhängigkeiten hineinkommen soll, wenn die „unmittelbaren" Abhängigkeiten durchaus simultane sein sollen. (Vgl. bes. E. u. J. 280.) Auch scheinen uns die Begriffe Simultaneität und Zeitlosigkeit — in vielen, auch physikalischen, Beziehungen spielt die Zeit keine Rolle, sie sind aber deshalb keine simultane — nicht scharf auseinander gehalten.

diesen Begriff überhaupt bedingen. Die Lösung der Schwierigkeiten sieht Mach in dem Ersatz der kausalen Betrachtung der Naturvorgänge durch die funktionale.

„Darin liegt für mich der Vorzug des Funktionsbegriffes vor dem Ursachenbegriff, daſs ersterer zur Schärfe drängt, und daſs demselben die Unvollständigkeit, Unbestimmtheit und Einseitigkeit des letzteren nicht anhaftet."[1]) Die funktionale Darstellung der Naturzusammenhänge enthält, im Gegensatz zur kausalen, nichts anderes, als was uns tatsächlich gegeben ist; und sie bringt dies mit aller nur erreichbaren und zu erwünschenden Vollständigkeit und Exaktheit zum Ausdruck. Das aber, was uns tatsächlich gegeben ist und durch den Funktionsbegriff seine adäquate Darstellung findet, ist lediglich die „Abhängigkeit der Erscheinungen voneinander, genauer: Abhängigkeit der Merkmale der Erscheinungen voneinander",[2]) letzten Endes die „Abhängigkeit der sinnlichen Elemente voneinander".[3]) Es werden die „Gleichungen" angegeben, welche die Elemente A, B, C... verbinden, „Gleichungen von der Form F (A, B, C..) = 0".[4]) Diese allein haben für die Wissenschaft Interesse, in ihrer Ermittelung besteht die Aufgabe der Wissenschaft. „Unser Forschen geht nach den Gleichungen, welche zwischen den Elementen der Erscheinungen bestehen."[5]) Und die Tendenz, die kausale Betrachtungsweise womöglich überall durch die funktionale zu ersetzen, ist in der Wissenschaft unverkennbar. „In den höher entwickelten Naturwissenschaften wird der Gebrauch der Begriffe Ursache und Wirkung immer mehr eingeschränkt, immer seltener .... Sobald es gelingt, die Elemente der Ereignisse durch meſsbare Gröſsen zu charakterisieren, was bei Räumlichem und Zeitlichem sich unmittelbar, bei anderen sinnlichen Elementen aber doch auf Umwegen ergibt, läſst sich die Abhängigkeit der Elemente voneinander durch den Funktionsbegriff viel vollständiger und präziser darstellen, als durch so wenig bestimmte

[1]) A. d. E. 76. Vgl. E. u. J. 278; P. V. 210.
[2]) A. d. E. 74.
[3]) A. d. E. 301. Vgl. W. L. 436o; P. V. 210 f., 284.
[4]) A. d. E. 37.
[5]) P. V. 236.

Begriffe wie Ursache und Wirkung .... Die Physik mit ihren Gleichungen macht dieses Verhältnis deutlicher, als es Worte tun können."[1])

Wo die A, B, C... nur „qualitative Merkmale" bezeichnen, welche untereinander verbunden, voneinander abhängig sind, kann von Gleichungen, Funktionen nur im „symbolischen Sinne" gesprochen werden.[2]) Im eigentlichen (mathematischen) Sinne auf die Erscheinungen anwendbar ist der Funktionsbegriff nur da, wo sich die Elemente „durch meſsbare Grössen charakterisieren"[3]) lassen (wie etwa Farben und Töne durch Wellenlängen oder Schwingungszahlen), wo also eine quantitative Behandlung möglich ist. Weiter setzt die Anwendung des Funktionsbegriffes sensu stricto natürlich voraus, daſs die betrachteten Merkmale als variierend angesehen werden können, d. h. daſs sich Reihen von qualitativ gegeneinander abgestuften Merkmalen aufstellen lassen — Mach spricht von einem „Kontinuum von gleichartigen Fällen"[4]) —, die man als voneinander abhängig betrachten kann derart, daſs an jedes Fortschreiten in der einen Reihe ein bestimmtes Fortschreiten in der anderen gesetzmäſsig gebunden ist, daſs sich jeder Wertänderung des einen Merkmals eine bestimmte Wertänderung des anderen von ihm abhängigen eindeutig zuordnen läſst.[5]) Daſs diese Bedingungen der Anwendbarkeit des Funktionsbegriffes auf die Naturerscheinungen nicht überall und ohne weiteres erfüllt sind, versteht sich von selbst; die Benutzung von Gleichungen zur Darstellung von Tatsachenzusammenhängen ist also zunächst „nur in einem sehr beschränkten Gebiet" möglich.[6]) Indessen zweifelt Mach nicht, daſs dieses Ideal einer wissenschaftlichen Darstellungsweise, das auf physikalischem Gebiet bereits Wirklichkeit geworden ist — jede physikalische

---

[1]) E. u. J. 278.

[2]) A. d. E. 304 (Zs. 3). Vgl. W. L. 424.

[3]) S. oben.

[4]) A. d. E. 281. Vgl. dazu W. L. 121, 438, 459; P. V. 211.

[5]) Mach selbst hat die Voraussetzungen für die Anwendung des Funktionsbegriffes so ausdrücklich nicht angegeben. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daſs er den Funktionsbegriff in dieser strengen mathematischen Form angewandt wissen will.

[6]) A. d. E. 281.

Gleichung vermag das deutlich zu machen —, sich im vollsten Umfange wird erreichen lassen.[1])

Wir haben noch auf die Rolle hinzuweisen, die bei Mach die Raum- und Zeitgröſsen in der funktionalen Darstellung der Naturvorgänge spielen. Da jedoch die Lehren vom „physikalischen Raum" und der „physikalischen Zeit" bei Mach zu kompliziert liegen, um im Rahmen dieser Abhandlung eingehend erörtert zu werden, so müssen Andeutungen genügen.

In psychophysiologischer Hinsicht sind Raum und Zeit, wie wir bereits gesehen haben, „besondere Arten von Empfindungen", physikalisch betrachtet aber stellen sie sich dar als „funktionale Abhängigkeiten der durch Sinnesempfindungen charakterisierten Elemente von einander".[2]) Raum und Zeit erkennen wir „wieder nur an gewissen Erscheinungen"; Raum- und Zeitbestimmungen sind daher „wieder nur Bestimmungen durch andere Erscheinungen".[3]) Daſs z. B. die Schwingungen eines Pendels sich in der Zeit abspielen, bedeutet, physikalisch betrachtet, nichts anderes, als daſs dessen Exkursion von der Lage der Erde abhängig ist.[4]) Eine Erscheinung als Funktion der Zeit betrachten heiſst ganz allgemein, sie als abhängig von dem Drehungswinkel der Erde und damit zuletzt als abhängig von der Lage der Weltkörper zueinander betrachten. Alle Zeitmessung besteht in einer „Winkel- oder Bogenlängenmessung".[5])

---

[1]) Die funktionalen Verknüpfungen, die in den Gleichungen der Physik zum Ausdruck kommen, soll man sich, so will Mach, nach Analogie der mathematischen Verknüpfungen denken (Vgl. P. V. 210 u., 284; W. L. 436 o.). Das ist zum mindesten irreführend. Die Gleichung der Ellipse und die Zustandsgleichung eines Gases sind allerdings, rein als Gleichungen d. h. als Formulierungen gewisser Beziehungen gedacht, logisch und formal völlig gleichartig; sie unterscheiden sich aber in ihrem materialen oder erkenntnistheoretischen Charakter, insofern die durch sie zur Darstellung gebrachten Abhängigkeiten ganz verschiedenartig sind, verschiedenartig nämlich im Sinne der Humeschen Unterscheidung von „matters of fact" und „relations of ideas". Vgl. S. 22 Anm. 2.

[2]) A. d. E. 284. Vgl. E. u. J. 434.

[3]) E. d. A. 34 f..

[4]) M. 217. Vgl. P. V. 285, 495.

[5]) A. d. E. 280.

„Wir können die Zeit aus jedem Naturgesetz eliminieren, indem wir eine vom Drehungswinkel der Erde abhängige Erscheinung an deren Stelle setzen.“[1]) Nehmen wir an, daſs eine Reihe verschiedener Vorgänge durch Gleichungen dargestellt sei, welche die Zeit enthalten; dann können wir aus diesen Gleichungen die Zeit eliminieren und z. B. einen Temperaturüberschuſs durch einen Fallraum bestimmen.[2]) In ähnlicher Weise lassen sich räumliche Gröſsen eliminieren.[3]) „Denken wir uns nun die Raum- und Zeitlagen in den betreffenden Gleichungen in der oben gedachten Weise ersetzt, so erhalten wir einfach jede Erscheinung als Funktion anderer Erscheinungen.“[4])

Was die erörterten Gedankengänge Machs in erster Linie charakterisiert, das ist die Freiheit von jedem metaphysischen Einschlag. Dieser Umstand unterscheidet sie grundsätzlich von den Kausalitätstheorien der rationalistischen Philosophie. Dagegen teilen sie diese antimetaphysische Tendenz mit den Humeschen Lehren über diesen Gegenstand. In der Tat ist die Übereinstimmung zwischen Hume und Mach hinsichtlich der Kausalitätslehre weit gröſser und bedeutsamer als die Differenz. Die Richtung auf das Tatsächliche, schlechthin Konstatierbare, die phänomenologische Orientierung ist beiden Denkern gemeinsam. Die Abhängigkeit der Erscheinungen voneinander zu ermitteln, in völliger Unbekümmertheit um die etwaigen okkulten Qualitäten der Dinge, das ist ja im Grunde auch das Ziel, das Hume dem Nachdenken über die Welt gesteckt wissen will. Sieht man den Unterschied zwischen dem Kausalbegriff und dem Funktionsbegriff darin, daſs letzterer ohne alle Nebenvorstellungen lediglich die in der

---

[1]) E. d. A. 35. Vgl. A. d. E. 285.

[2]) A. d. E. 286.

[3]) Vgl. E. d. A. 35.

[4]) ib.. Vgl. E. d. A. 57: „Wenn es gelingt, jede Erscheinung als Funktion der Erscheinung der Pendelbewegung hinzustellen, wenn dies mit allen Erscheinungen, physischen und psychischen, gelingt, so beweist dies nur, daſs alle Erscheinungen so zusammenhängen, daſs jede als Funktion jeder andern dargestellt werden kann. Die Zeit ist also physikalisch die Darstellbarkeit jeder Erscheinung als Funktion jeder andern“.

Erfahrung gegebene Abhängigkeit der Erscheinungen zur Darstellung bringt — wobei man ihn dann allgemeiner faſst, als es in der Mathematik geschieht —, so kann man mit Recht behaupten, daſs bereits bei Hume an die Stelle der kausalen die funktionale Betrachtungsweise getreten ist. Ob die durch engere Anlehnung an die mathematische Formulierung des Funktionsbegriffes bedingten Abweichungen der Machschen Auffassung von der Humeschen in der Tat als ein Fortschritt anzusehen sind, kann hier nicht untersucht werden.

3. „Ein Anderes sei es, sagt man, einen Vorgang zu beschreiben, ein Anderes, die Ursache des Vorganges anzugeben.“[1]) Die Bezeichnung der Ursache, die „kausale Erklärung“[2]), soll mehr leisten als die bloſse Beschreibung; jene, so heiſst es, liefere eine „neue Einsicht“, während diese einfach die Tatsache wiedergebe[3]) und das „Kausalitätsbedürfnis unbefriedigt lasse“.[4]) Die Beschreibung sei daher nur ein Vorläufiges und die „Erklärung“, d. h. die „Einsicht in den kausalen Zusammenhang“,[5]) das eigentliche Ziel, das die wissenschaftlichen Bemühungen überall zu verfolgen haben.

Wenn nun aber, wie wir gesehen haben, die Begriffe Ursache, Kraft, Wirken sich als unhaltbare Fiktionen erweisen, so hat es natürlich auch keinen Sinn, von einem Einblick in den kausalen Zusammenhang zu reden. Alle Erklärungsversuche, wenn man das Wort „erklären“ in dieser Bedeutung nimmt, müssen dann notwendig illusorisch sein, und die einzig erfüllbare, ja einzig sinnvolle Aufgabe der Wissenschaft kann allein in der Beschreibung des Tatsächlichen bestehen. „Wo wir eine Ursache angeben, drücken wir nur ein Verknüpfungsverhältnis, einen Tatbestand aus, d. h. wir beschreiben.“[6]) Das Mittel der Beschreibung aber ist der Funktionsbegriff. Es ist nach dem Gesagten klar, daſs diese Stellungnahme nichts

---

1) W. L. 432.
2) A. d. E. 274.
3) W. L. 436.
4) P. V. 284.
5) P. V. 267.
6) W. L. 435. Vgl. A. d. E. 274.

als eine unmittelbare und notwendige Konsequenz aus der Hume-Machschen Auffassung des Kausalbegriffes ist.

Wir können uns den Unterschied zwischen der beschreibenden und der erklärenden Naturbetrachtung leicht an einem Beispiel deutlich machen. Dalton[1]) fand das bekannte und unter seinem Namen gehende Gesetz, dafs die Sättigungskapazität eines Raumes für den Dampf einer beliebigen Flüssigkeit unabhängig ist von dem Vorhandensein und der Natur eines anderen in dem Raume befindlichen Gases, oder, anders ausgedrückt, dafs der Druck eines Gas- (Dampf-) Gemisches gleich ist der Summe der Partialdrucke der einzelnen Gase (Dämpfe). Das so formulierte Gesetz ist nichts als die exakte Beschreibung des Verhaltens eines Gasgemisches nach einer bestimmten Richtung hin, verglichen mit dem Verhalten seiner Komponenten. Die blofse Beschreibung der Tatsache aber genügt Dalton nicht; er sucht nach einer Erklärung des konstatierten Verhaltens der Gase, und dieses Bestreben führt ihn zu folgender merkwürdigen Aufstellung: die Teilchen eines Dampfes oder Gases können nur auf die gleichartigen Teilchen drücken.[2]) Mach sagt über diesen Erklärungsversuch: „Natürlich vermag diese hypothetische, einer experimentellen Prüfung ganz unzugängliche Vorstellung die unmittelbar beobachtbare Tatsache nicht klarer zu machen.“[3]) Man erkennt hier deutlich, wie das Bedürfnis nach einer kausalen Erklärung, einem Einblick in den Wirkungszusammenhang, Dalton zu einem Überschreiten der Tatsachensphäre drängt.

Wir wollten mit dem Besprochenen nicht etwa ein Beispiel für einen mifslungenen Erklärungsversuch gegeben haben; vielmehr haben wir damit das Unzulängliche jedes Erklärungsversuches überhaupt bezeichnet, wenn man das Wort „Erklärung“ in dem bisher zugrunde gelegten Sinne nimmt. Jedenfalls ist das die Ansicht Machs. Wo man nach den Kräften fragt, welche die Massenbeschleunigung bewirken und mit deren

[1]) Die zugrunde gelegte historische Tatsache berichtet und erörtert Mach W. L. 21.

[2]) Das genauere Zitat vgl. W. L. 21 Anm.

[3]) W. L. 21.

Erkenntnis die Erklärung für dieses Phänomen gegeben sein soll, da haben wir einen ganz ähnlichen Fall vor uns. In der Tat hält denn auch Mach solche Sätze wie das Newtonsche Gravitationsgesetz, die man als umfassende Erklärungen einer Reihe von Naturerscheinungen zu betrachten gewöhnt ist, für blofse Beschreibungen gewisser Tatsachenzusammenhänge. „Wenn ... Newton die Planetenbewegungen ‚kausal erklärt',[1]) indem er statuiert, dafs ein Massenteilchen m durch ein anderes m' die Beschleunigung $\varphi = k\,m'/r^2$ erfährt, und dafs die von verschiedenen Massenteilchen an ersterem bestimmten Beschleunigungen sich geometrisch summieren, werden wieder nur Tatsachen konstatiert oder beschrieben, welche sich (wenn auch auf einem Umwege) durch Beobachtung ergeben haben".[2]) Worauf es allein ankommt, das ist „die Konstatierung von Tatsachen und ihres Zusammenhanges",[3]) die Angabe der „Beziehungen des Tatsächlichen zu Tatsächlichem",[4]) was durch die „Beschreibung" vollständig geleistet wird. Darüber hinaus enthalten die (richtig verstandenen) naturwissenschaftlichen Sätze schlechterdings nichts.

Alles Forschen zielt letzten Endes auf eine blofse Konstatierung von Tatsachen hinaus, die Frage nach dem *διότι* löst sich überall auf in eine Frage nach dem *ὅτι*: das ist der Kern der Machschen Überzeugung. Man kann dem zustimmen, d. h. zugeben, dafs eine „kausale" Erklärung in dem gekennzeichneten Sinne nicht möglich ist und das Verlangen nach einer solchen aus einer verkehrten Fragestellung hervorgeht, und dennoch die Unterscheidung von Beschreibung und Erklärung aufrecht erhalten. Wir sprechen ja, ganz ohne Rücksicht auf den Ursachebegriff, von Erklärungen überall da, wo es uns gelingt, eine Tatsache auf eine andere zurückzuführen, sie in einen gröfseren Zusammenhang einzustellen, einem allgemeineren Satze unterzuordnen, oder eine Gruppe von Tatsachen auf einen umfassenden begrifflichen

---

[1]) Von mir gesperrt.
[2]) A. d. E. 275. Vgl. W. L. 435.
[3]) P. V. 424 u. 426.
[4]) W. L. 437.

Ausdruck zu bringen. Das Fallen der irdischen Körper stellt sich uns dar als ein Spezialfall der allgemeinen Massenanziehung, wie wir gewöhnlich sagen. Wir führen es auf das Gravitationsgesetz zurück, ordnen es diesem unter; damit ist dieses Phänomen für uns erklärt. Licht, strahlende Wärme und Hertzsche Wellen weisen, bei aller Verschiedenheit ihrer Erscheinungsweise, doch den gemeinsamen Zug auf, dafs sie sich in mancher Hinsicht verhalten wie eine transversale, mit bestimmter Geschwindigkeit durch den Raum sich fortpflanzende Wellenbewegung. Diese Erkenntnis, die in der Vorstellung des elektromagnetischen Gesamtspektrums ihren prägnantesten Ausdruck findet, besitzt, so sagen wir, einen hohen Erklärungswert für das in Frage kommende Gebiet von Tatsachen. Eine Überschreitung der Erfahrungsgrenzen ist mit derartigen Reduktionen oder Einordnungen natürlich nicht gegeben. Erklären, in diesem Sinne, bedeutet begriffliche Bearbeitung des Tatsächlichen. Von einem Eindringen in den metaphysischen Zusammenhang des Geschehens ist dabei keine Rede, darauf wird gar nicht ausgegangen. Dafs eine solche Bearbeitung wirklich stattfindet und stattzufinden hat, kann und will auch Mach natürlich nicht in Abrede stellen. Im Gegenteil erkennt er in dieser Vereinfachung und Vereinheitlichung des Erfahrungsmaterials gerade das eigentliche Wesen der wissenschaftlichen Arbeit. Wenn er für diese Reduktionstätigkeit den Ausdruck „Erklärung“ vermeidet, so liegt das wohl daran, dafs diesem Worte der durch die kausale Naturbetrachtung ihm gegebene Nebensinn anhaftet. In welchem Sinne Mach Erklärungen nicht gelten lassen will, haben wir oben gezeigt. In den übrigen Punkten sind die Differenzen unbeträchtlich. Man hat ja überhaupt den Eindruck, dafs es sich bei dem ganzen Streit um Beschreibung und Erklärung zum nicht geringen Teil um einen Streit um Worte gehandelt hat.[1])

---

[1]) Psychologisch betrachtet heifst Erklären „Gedanken von geringerer Beständigkeit durch solche von gröfserer Beständigkeit stützen“ (A. d. E. 273). Eine Erklärung ist ein „Ersatz fremdartiger Wahrnehmungs- oder Vorstellungsbilder durch geläufige und vertraute“ (P. V. 420 vgl. P. V. 225); sie bedeutet daher die „Beseitigung einer psychologischen

Alle naturwissenschaftlichen Sätze, auch die allgemeinsten Gesetze der Physik,[1] sind also nichts als Beschreibungen des Verhaltens der Naturobjekte. Aber — und das unterscheidet sie von den gewöhnlich so bezeichneten Aussagen, z. B. der Beschreibung des Wachstums einer bestimmten Pflanze, einer embryonalen Entwicklung[2] usw. — nicht etwa Beschreibungen eines „Individualfalles",[3] sondern Darstellungen, die sich auf „unzählige Tatsachen"[4] beziehen, „zusammenfassende Beschreibungen",[5] „generelle Beschreibungen in den Elementen".[6] Sie ergeben sich durch methodisches

---

Beunruhigung" (P. V. 420). Eine Tatsache ist uns klar, „wenn wir dieselbe durch recht einfache, uns geläufige Gedankenoperationen, etwa Bildung von Beschleunigungen, geometrische Summation derselben usw., nachbilden können" (W. L. 437f. u. P. V. 284f.). Die Anforderungen an die Einfachheit sind verschieden bei dem Orientierten und dem Unkundigen. „Ersterem genügt die Beschreibung durch ein System von Differentialgleichungen, während letzterer den allmählichen Aufbau aus Elementargesetzen fordert" (ib. ib.). Dafs die mechanischen Erklärungen sich eines besonderen Ansehens in der Physik erfreuen, beruht darauf, dafs die mechanistischen Vorstellungen zu den „stärksten und besterprobten" gehören, da sie einer vielgeübten und vertrauten Tätigkeit entspringen und in jedem Augenblick und ohne grofse Mittel nachgeprüft werden können. (A. d. E. 273. Vgl. a. bes. W. L. 316f.; P. V. 189). Aufserdem hängt die Wertschätzung gewisser Vorstellungen bei der Erklärung auch von den „Zeitumständen" ab. (P. V. 427). Während man seit Galilei bis in die jüngste Zeit hinein der Mechanik den höchsten Erklärungswert zuschrieb, scheint sich diese Auffassung jetzt zugunsten der Elektrodynamik ändern zu wollen (ib). Aufsermechanische Erklärungen können, wenn sie „geläufiger" werden, eine ähnliche Autorität für das Bewufstsein erlangen, wie sie die mechanischen von vorn herein besitzen (A. d. E 274 Anm.). Die mechanistischen Begriffe (besonders natürlich diejenigen, welche sich auf nahewirkende Druck- und Zugkräfte beziehen) verdanken, ebenso wie die anderen bei der Erklärung bevorzugten Vorstellungen, ihre Auszeichnung unserer psychophysischen Organisation, den besonderen biologischen und historischen Umständen; sie sind, so können wir im Sinne Mach's sagen, ein *προτερὸν πρὸς ἡμᾶς*, nicht aber ein *προτερὸν τῇ φύσει*.

[1]) Vgl. P. V. 230; W. L. 438 und P. V. 285.

[2]) A. d. E. 274.

[3]) A. d. E. 274 f; P. V. 426.

[4]) P. V. 426.

[5]) P. V. 224, 228, 286; W. L. 439.

[6]) A. d. E. 276.

Abstrahieren von den Einzelheiten der Tatsachen, durch „Schematisieren“;[1]) sie enthalten also weniger als diese selbst.[2]) Die Naturgesetze ermöglichen uns, die Tatsachen in Gedanken nach- und vorzubilden. Das Fallgesetz z. B. ist „eine sehr einfache und kompendiöse Anweisung, alle vorkommenden Fallbewegungen in Gedanken nachzubilden“.[3]) Es erspart die Beobachtung im einzelnen, die jedesmalige experimentelle Bestimmung der zusammengehörigen Fallräume und -Zeiten und ist daher „ein vollständiger Ersatz für eine noch so ausgedehnte Tabelle, die vermöge der Formel jeden Augenblick in leichtester Weise hergestellt werden kann, ohne das Gedächtnis im geringsten zu belasten“.[4]) Darin liegt der Wert der zusammenfassenden Beschreibung.

In diese letzten Gedankengänge spielt bereits die bei Mach so ausgeprägte biologisch-ökonomische Auffassung der Wissenschaft hinein (vgl. die Einleitung). Die Naturgesetze stellen den einfachsten und zweckmäfsigsten Ausdruck der Tatsachen dar, oder suchen sich diesem Ideal doch möglichst zu nähern. „Physik ist ökonomisch geordnete Erfahrung“.[5]) Die Wissenschaft entlastet das Gedächtnis, indem sie die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf möglichst wenige und umfassende Begriffe bringt. Sie setzt uns damit zugleich in den Stand, die Natur mit dem kleinstmöglichen Aufwand an Arbeit zu beherrschen. Der „sparsamste, einfachste begriffliche Ausdruck der Tatsachen“,[6]) die „ökonomische Darstellung des Tatsächlichen“[7]) ist das Ziel der Wissenschaft. Diese Betonung des ökonomischen Gesichtspunktes bringt, wie sich leicht zeigen liefse, einen relativistischen Zug in die Machschen

[1]) A. d. E. 275. Vgl. P. V. 236 u.

[2]) P. V. 224 u., 237 o.

[3]) P. V. 224.

[4]) ib. Die Naturgesetze sind „Herstellungsregeln“ oder „Ableitungsregeln“, mittels deren sich die einen Vorgang charakterisierenden Zahlentabellen aufstellen lassen. Vgl. P. V. 286; W. L. 439 u. bes. 121 u. 458 f.; E. u. J. 204, 321; E. d. A. 31; L. 3; S. E. 273.

[5]) P. V. 228.

[6]) P. V. 238.

[7]) P. V. 425 f. Vgl. E. u. J. 287, auch P. V. 16.

Darlegungen hinein. Auf diesen Punkt haben wir, mit Rücksicht auf die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, nicht weiter einzugehen.[1])

[1]) Mach hat die in den letzten Abschnitten dargelegte Auffassung bereits 1872 in E. d. A. vertreten. Er nimmt daher gegenüber Kirchhoff, der 1874 die Aufgabe der Mechanik bekanntlich als die vollständige und einfachste Beschreibung der in der Natur vor sich gehenden Bewegungen bestimmt hat, die Priorität für sich in Anspruch (Vgl. P. V. 266 Anm.; E. u. J. 287; M. VIII, 258 f.). Man vergleiche dazu auch W. L. 404 f.: „Nicht unwahrscheinlich ist es allerdings, dafs Kirchhoffs Ansicht, der zu eingehenden erkenntniskritischen Erörterungen keine Zeit fand, auf einem blofsen Aperçu beruhte, denn in einem Gespräch mit F. Neumann unterliefs er es, dieselbe energisch zu vertreten." Auf eventuelle Vorgänger bezüglich dieser Auffassung verweist Mach P. V. 266 Anm., 425; E. u. J. 287; A. d. E. 41.

V. Machs Stellungnahme gegen den naturwissenschaftlichen Realismus. Aufgabebestimmung der Wissenschaft.

1. Es ist eine von der Naturwissenschaft in der Regel als selbstverständlich hingenommene Überzeugung, dafs die Objekte, auf die sie sich bezieht, unabhängig von ihrem Vorgestelltwerden existieren. Die Gesetzmäfsigkeiten zu erforschen, welche die räumlich-zeitlich-materielle Aufsenwelt beherrschen, erkennt sie als ihre Aufgabe. Das naturwissenschaftliche Denken ist realistisch orientiert. Dabei setzt der naturwissenschaftliche im Unterschiede von dem naiven Realismus die Gegenstände der Aufsenwelt ihrer Beschaffenheit nach als verschieden von den Vorstellungsinhalten voraus, er denkt sie sich als frei von den sinnlichen Qualitäten. Die Welt der Naturwissenschaft, oder sagen wir genauer der mechanisch-atomistischen Physik und derjenigen Disziplinen, die sich ihre Betrachtungsweise zu eigen gemacht haben, ist eine farb- und klanglose Welt.

Welche intellektuellen Kämpfe es Mach bei der ungeheuren Autorität, die diese Überzeugung besitzt, gekostet haben mag, seine Anschauungen auch auf sein Spezialgebiet, die Physik, zu übertragen, kann man sich vorstellen. Der Physiker ist ja, so sagt Mach, „von Haus aus gewöhnt . . ., zu jeder Definition ein Kilogewicht in die Hand gedrückt zu bekommen“.[1] Er selbst äufsert sich über diesen Punkt seiner Gedankenentwicklung, wie schon oben (S. 16) erwähnt: „Übrigens habe ich noch einen langen und harten Kampf gekämpft, bevor ich imstande war, die gewonnene Ansicht auch in meinem Spezialgebiete festzuhalten. Man nimmt mit dem Wertvollen der

[1]) A. d. E. 297.

physikalischen Lehren notwendig eine bedeutende Dosis falscher Metaphysik auf, welche von dem, was beibehalten werden mufs, recht schwer losgeht, gerade dann, wenn diese Lehren geläufig geworden".[1]) Dafs aber diese Gedankenanpassung sich schliefslich vollziehen konnte, dafs diese „falsche Metaphysik", d. i. der naturwissenschaftliche Realismus, schliefslich überwunden wurde, dürfte ganz besonders dazu geeignet gewesen sein, auf seine allgemeinen Anschauungen eine rückwirkende Verfestigung auszuüben.

Wir haben als das wesentlichste Charakteristikum des Machschen Standpunktes hervorgehoben, dafs er den Gegensatz von Materie und Psyche nicht anerkennt. Mit dieser Bekämpfung des Dualismus ist zugleich, wie wir im ersten Kapitel ausführlich dargelegt haben, seine Stellungnahme gegen den Realismus gegeben, der das in der Sinneswahrnehmung Vorgefundene als Erscheinung dem wahren Sein, das insbesondere der Realismus der Naturwissenschaft eben in der Materie usw. erblickt, gegenüberstellt. Die Machsche Orientierung ist positivistisch; sie läfst allein das Unmittelbar-Gegebene als wirklich und damit als Objekt des wissenschaftlichen Nachdenkens gelten. Die Aufgabe der Wissenschaft überhaupt, und so speziell auch der Physik (das Wort im weitesten Sinne genommen), besteht aber darin, die Tatsachen zu bezeichnen, die Beziehungen oder Gesetze, welche innerhalb des Wirklichen, also des Unmittelbar-Gegebenen, statfinden. Alle überflüssigen oder gar inhaltsleeren Nebenvorstellungen sind dabei fernzuhalten. Wenn die Machschen Anschauungen wirklich haltbar sein sollen, so mufs sich diese Bestimmung der wissenschaftlichen Aufgabe als eine völlig zulängliche erweisen; insbesondere mufs sich zeigen lassen, dafs sie den ganzen Inhalt der naturwissenschaftlich-physikalischen Fragestellung deckt. Die Physik dürfte dann nirgends Anlafs haben, über den Bestand des Unmittelbar-Gegebenen, wie es sich in den Daten gegenwärtiger oder doch möglicher Sinneswahrnehmung ausdrückt, irgendwie hinauszugehen. In der Tat bekennt sich Mach zu dieser Behauptung in ihrem vollen Umfange. Wir werden jetzt zeigen, wie er seine Auffassung durchführt, wobei wir

---

[1]) A. d. E. 24 Anm.

uns natürlich auf die Erörterung der wesentlichsten Punkte beschränken müssen.

Das „starre, sterile, beständige, unbekannte Etwas",[1] das „nach der vorgefaſsten Meinung von Empfindungen gänzlich verschieden sein muſs",[2] die Materie, existiert lediglich in der Phantasie. Wenn man durch den Begriff Materie mehr zum Ausdruck bringen will als die Tatsache, daſs die „Elemente" untereinander in bestimmter gesetzmäſsiger Weise zusammenhängen, so verliert er seine wissenschaftliche Bedeutung und gewinnt einen „metaphysischen" Charakter.[3] Welchen Sinn aber, so wird man fragen, kann es dann noch haben, wenn wir von Erhaltung der Materie sprechen? Verliert ein so wohl fundierter und seinerseits die ganze Wissenschaft der Chemie fundierender Satz wie der von der Konstanz der Materie bei dieser Auffassung nicht völlig seine Bedeutung? Keineswegs. Erhaltung oder Unzerstörbarkeit der Materie, so lautet die Antwort Machs, heiſst: „Erhaltung des Gewichtes".[4] Das ist die „reine Tatsache",[5] die durch jenen Satz zum Ausdruck gebracht wird, dasjenige, was wir allein konstatieren und konstatieren können. Die Bezeichnung der Tatsache hat aber allein in der Wissenschaft Sinn und Wert. Und gewiſs, wenn wir uns fragen, was alle die Versuche, die seit Lavoisier bis in die jüngste Zeit (Landolt) zur Erhärtung dieses Satzes angestellt wurden, eigentlich bewiesen haben, so ist es sicherlich nichts weiter als das Faktum, daſs bei allen chemischen Umsetzungen das Gesamtgewicht der in Reaktion tretenden Körper einen konstanten Wert besitzt. In den Begriff des Gewichtes aber geht nichts von der Vorstellung einer auſsersinnlichen Materie ein, wie die folgenden Erörterungen gleich deutlich machen werden.

In der Physik spielt die Materie hauptsächlich in dem Begriff der Masse eine Rolle, und dieser wertvolle Begriff

---

[1]) A. d. E. 271.
[2]) A. d. E. 37.
[3]) A. d. E. 271; W. L. 363. Vgl. zum Begriff der Materie noch A. d. E. 199, 270f., 303: W. L. 355, 427; M. 190.
[4]) E. d. A. 25. Vgl. P. V. 233f; W. L. 355.
[5]) E. d. A. 25.

kann, nach geeigneter Umformung und Elimination der überflüssigen und irreführenden Zutaten, auch von demjenigen beibehalten werden, welcher der Vorstellung der Materie im gewöhnlichen Sinne keine Bedeutung beilegt. Bekanntlich hat Newton in der ersten Definition der „Prinzipien" die Masse als „quantitas materiae" bezeichnet.[1]) Gegen diese „scholastische"[2]), „unglückliche"[3]) Definition wendet sich Mach mit aller Entschiedenheit. Für sein Empfinden bedeutet die derart bestimmte Masse — wenn er es auch so nicht ausgedrückt hat — gleichsam die letzte der qualitates occultae, die Newton in seinem Kampfe gegen diese vermeintlichen Entitäten noch hat bestehen lassen. Die Masse ist für die Physik ein „bewegungsbestimmendes Merkmal"[4]) der Körper, ein maſsgebender Umstand, der bei der Charakteristik der Bewegungen zu beachten ist: Eine andere Bedeutung als diese sich im Zusammenhang der Dynamik ergebende kommt dem Massenbegriff nicht zu; zumal hat er mit der Vorstellung einer auſsersinnlichen Materie, die in die Newtonsche Definition aufgenommen ist,[5]) durchaus nichts zu tun. Wir wollen uns die Machsche Ableitung des Massenbegriffs in ihren wesentlichen Zügen und in etwas freierer Darstellung vorführen.[6])

---

[1]) Newton, Philos. natur. princip. mathem., Def. I: „Quantitas materiae est mensura ejusdem orta ex illius densitate et magnitudine conjunctim ... Hanc autem quantitatem sub nomine corporis vel massae in sequentibus passim intelligo."

[2]) W. L. 426.

[3]) M. 188.

[4]) ib.

[5]) Abgesehen davon, daſs in die (in Anm. 1 vollständig mitgeteilte) Newtonsche Definition die metaphysische Vorstellung der Materie einflieſst, enthält sie auch, wie Mach richtig bemerkt, einen Zirkel, da wir ja die Dichte wieder nur als die Masse der Volumeneinheit definieren können. Vgl. M. 188 u. 239.

[6]) Diese Ableitung hat Mach zuerst 1868 in Carls „Repertorium der Experimentalphysik" Bd. 4 veröffentlicht (abgedruckt auch in E. d. A. 50 ff.). Die weiteren Hauptausführungen finden sich B. E. 6 f. und M. 186 ff., 210 ff., 241 f. Der Gegenstand ist zu beziehungsreich, um in dieser Arbeit erschöpfend behandelt und völlig klargestellt werden zu können. Ich werde darauf demnächst an anderer Stelle ausführlich zurückkommen und dabei auch die von anderen Autoren erhobenen Bedenken und Einwendungen berücksichtigen.

Ein Körper A möge einem Körper B gegenübertreten. Dann lehrt die Erfahrung, dafs eine beschleunigte Bewegung von B gegen A hin und umgekehrt einsetzt. Wir können diese Bewegungsvorgänge messend verfolgen und die Beschleunigungen φ und $-\varphi'$ von A resp. B — das negative Vorzeichen bei φ' steht mit Rücksicht auf die entgegengesetzte Richtung der beiden Bewegungen — bestimmen. Der Umstand, dafs die zugrunde gelegte Erfahrung sich tatsächlich, wenigstens auf terrestrischem Wege, nur mit den Mitteln einer höchstverfeinerten Experimentierkunst erwerben läfst, ist kein Argument gegen die Möglichkeit der folgenden Deduktion.[1] Die Tatsache nun, dafs φ von φ' verschieden sein kann, dafs ferner φ sich ändern kann, wenn wir den Körper B durch einen anderen C ersetzen, läfst uns nach einem „bewegungsbestimmenden",[2] genauer „beschleunigungsbestimmenden"[3] Umstand suchen. Diesen Umstand, der, wie die Erfahrung lehrt, in der Farbe, Temperatur, chemischen Beschaffenheit usw. der Körper nicht zu finden ist, bezeichnen wir mit einem zunächst ganz willkürlichen, aber dem Sprachgebrauch anbequemten Ausdruck als das „Massenverhältnis" der beiden Körper. Wir definieren[4] das Massenverhältnis von A zu B, das wir durch $\frac{m}{m'}$ bezeichnen wollen, als den reziproken Wert des Verhältnisses der bezüglichen Beschleunigungen. Also:

---

[1]) Jedenfalls ist der Streintzsche Einwand, dafs diese Erfahrung nur auf astronomischem Wege zu machen sei, hinfällig (Vgl. H. Steintz, Die physikalischen Grundlagen der Mechanik, Leipzig 1883, S. 117). Man denke nur an die Versuche zur Bestimmung der Gravitationskonstante, wie sie z. B. von Reich und Cavendish mit der Drehwage, von König, Richarz und Krigar-Menzel mit der „Doppelwage" angestellt wurden. Mach begegnet dem Streintzschen Einwand mit wie mir scheint weniger naheliegenden Beispielen, die die Erfahrung an die Hand gibt (vgl. M. 212). Es handelt sich bei dieser ganzen Deduktion mehr um eine klare, alle überflüssigen Zutaten fernhaltende Formulierung des Massenbegriffs als um eine Ableitung desselben aus möglichst einfachen und geläufigen Erfahrungen. Fernkräfte werden dabei nicht vorausgesetzt, wie Boltzmann meint (Populäre Schriften 1905, S. 293).

[2]) B. E. 6; M. 188 f.

[3]) M. 215.

[4]) Vgl. E. d. A. 50 ff.; M. 241 f.

$$\frac{m}{m'} = -\frac{\varphi'}{\varphi}$$

Diese Gleichung läſst sich auch schreiben: $m\varphi + m'\varphi' = 0$, und wir erkennen sie in dieser Form als Ausdruck des Newtonschen Prinzips von actio und reactio. Die Masse bedeutet „nichts als die Erfüllung einer wichtigen Gleichung", sagt Mach.[1]) Die Gleichung $m\varphi + m'\varphi' = 0$ ist die Definitionsgleichung für die Masse, oder richtiger zunächst für das Massenverhältnis.[2]) Es folgt ohne weiteres, daſs wir zwei Körpern, entsprechend dieser Definition, gleiche Massen zuzuschreiben haben, wenn sie aneinander gegenseitig gleiche und der Richtung nach entgegengesetzte Beschleunigungen bestimmen. Und weiter läſst sich sagen: ein Körper A hat eine n-mal gröſsere Masse als ein Körper B, wenn er diesem eine n-mal gröſsere Beschleunigung erteilt, als er selbst von ihm erfährt; die Massen verhalten sich umgekehrt wie die Gegenbeschleunigungen. Übrigens war bisher nur von relativen Massen die Rede. Wir kommen zu absoluten Massenzahlen, indem wir willkürlich (durch Definition) eine Masseneinheit festlegen (das Kubikzentimeter

---

1) W. L. 363.

2) Man wird sich fragen, ob diese Definition nicht gerade mit Rücksicht auf das Gegenwirkungsprinzip getroffen ist, also dieses voraussetzt. Dann aber dürfte zunächst dieses Prinzip, wenn die obige Deduktion möglich sein soll, nicht umgekehrt wieder den Massenbegriff voraussetzen, sondern müſste aus einer anderen Quelle der Erfahrung stammen, da ja sonst ein handgreiflicher Zirkel vorläge. Auch dann aber wäre der Massenbegriff ja nur auf den Kraftbegriff, also einen zunächst jedenfalls nicht minder metaphysischen Begriff, zurückgeführt, im Sinne der ganzen Tendenz also gar nichts gewonnen. Es scheint uns das bei Mach nicht ganz klar zu werden. Wie diese offenbaren Schwierigkeiten sich erledigen, kann hier nicht ausführlich dargetan werden. Die Richtung, in der die Lösung zu suchen ist, scheint uns durch folgendes gegeben: Allerdings ist die Definition der Masse mit Rücksicht auf das Gegenwirkungsprinzip getroffen. Diesem Prinzip aber und damit dem Kraftbegriff kommt eine lediglich formalistische Bedeutung zu; sie besitzen gar keine materielle Grundlage in der Erfahrung, sondern sind bloſse Mittel zur Beschreibung der Tatsachenzusammenhänge, wie sie auch von Kirchhoff aufgefaſst werden. Damit bleibt der Ableitung ihr ametaphysischer Charakter erhalten. — Was wir in dem Verhältnis der Massen tatsächlich denken oder was der Physiker darin zu denken hat, ist nichts als das umgekehrte Beschleunigungsverhältnis, das uns unmittelbar gegeben ist.

Wasser von gröfster Dichte bezw. der tausendste Teil des „kilogramme des archives“). Die Massenverhältnisse einer Reihe von Körpern in bezug auf diesen Normalkörper sind nämlich deren Massen.

Es bleibt noch der Nachweis zu liefern, dafs die so gewonnene Masse dem betreffenden Körper als ein Merkmal anhaftet, welches für alle seine dynamischen Beziehungen mafsgebend ist, dafs sie unabhängig ist von dem Wege ihrer Ermittelung, wie das die Mechanik fordern mufs. Es ist dies keineswegs selbstverständlich. Denn da wir bei dieser Art der Massenbestimmung den Körper jedesmal als Glied eines individuellen Beschleunigungssystems betrachten, so erhalten wir seine Masse auch immer nur in bezug auf einen bestimmten Vergleichskörper. Es mufs also erst bewiesen werden, dafs ihm als Element eines anderen Beschleunigungssystems derselbe Massenwert zukommen würde. Wir wollen uns der Einfachheit halber auf die Erörterung des denkbar speziellsten Falles beschränken. Wir betrachten drei Körper A, B und C, von denen sich A und B sowie B und C gegeneinander als gleiche Massen verhalten sollen. Die Frage ist nun: werden sich auch A und C als von gleicher Masse erweisen, anders ausgedrückt, ergibt sich das Verhältnis der Massen von A und C gleich dem Produkt der Massenverhältnisse von A und B und von B und C? Eine „logische Notwendigkeit“[1]) liegt hier gewifs nicht vor; die Frage ist vielmehr eine rein „physikalische“[1]) und kann daher nur durch die Erfahrung entschieden werden. Eines besonderen Versuches bedarf es indessen nicht; wir müssen die Frage bejahen, wollen wir mit der Erfahrung im Einklang bleiben. Bei der gegenteiligen Annahme würden wir nämlich mit dem empirisch ausreichend gestützten Prinzip vom ausgeschlossenen Perpetuum mobile in Konflikt geraten. Mach beweist dies durch ein ebenso einfaches wie geistvoll ersonnenes Gedankenexperiment, worauf wir hier einfach verweisen können.[2]) Damit ist gezeigt, dafs die Masse dem Körper unabhängig von dem Beschleunigungssystem zukommt, als dessen Glied man ihn gerade betrachtet, dafs der Massenwert

---

[1]) M. 213.

[2]) Vgl. M. 214.

eines Körpers ein in allen seinen dynamischen Beziehungen konstantes Merkmal ist.

Von diesem kritisch gereinigten Massenbegriff aus gelangt man ohne weiteres zu dem physikalischen Begriff der Kraft,[1]) der so gleichfalls aller metaphysischen Unklarheiten entkleidet wird. Ferner läſst sich leicht und in einwandfreier Weise dartun, daſs auch bei dieser Definition der Masse eine Proportionalität zwischen Masse und Gewicht besteht, also eine Massenbestimmung durch das Gewicht möglich ist, kurz, daſs dieser Massenbegriff nicht weniger leistet als der gewöhnliche, von dessen bedenklichen Seiten er sich frei hält. Hierauf und auf weitere Konsequenzen dürfen wir indessen nicht eingehen.

Die Machsche Definition der Masse ist hervorgegangen aus dem Bestreben, „die Abhängigkeit der Erscheinungen voneinander zu ermitteln und alle metaphysische Unklarheit zu beseitigen“.[2]) Sie enthält keinerlei „Theorie“, sondern ist lediglich „die scharfe Fixierung, Bezeichnung und Benennung einer Tatsache“.[3]) „Über die Anerkennung dieser Tatsache kommen wir nicht hinaus, und jedes Hinausgehen über dieselbe führt nur Unklarheiten herbei“.[4]) In diesen Massenbegriff geht die Vorstellung von der „Menge der Materie“ nicht ein; es ist nur von den tatsächlich beobachtbaren und meſsbaren Beschleunigungen die Rede. Das Verdienst, das sich Mach mit dieser Ableitung der Masse für eine metaphysikfreie, „phänomenologische“ Darstellung der Physik erworben hat, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Aber auch für die Erkenntnistheorie kommt ihr damit zugleich eine eminente Bedeutung zu. Sie liegt, wollen wir es mit einem Worte sagen, darin, daſs Mach in ihr, wohl zum ersten Male, eine rein immanente Bestimmung des Massenbegriffs gegeben hat, die keinen Transgreſs über das Gebiet möglicher Erfahrung nötig macht.

Der bloſse Begriff der Materie wird von der realistisch gerichteten Physik in der Regel ganz unbesehen übernommen;

---

[1]) Vgl. aber Anm. 2 auf S. 99, wo das Verhältnis wohl zutreffender dargestellt wird.

[2]) M. 212.

[3]) ib.

[4]) M. 215.

er fliefst ihr aus der gewöhnlichen Weltanschauung des naiven Realismus zu. Ihre eigentliche Arbeit beginnt erst mit der Untersuchung des Wesens, der inneren Konstitution dieser Materie. Seit den Tagen Galileis und Newtons bis in die jüngste Zeit sehen wir die Physik unablässig bemüht, das Wesen der körperlichen Welt „mechanisch“ zu begreifen, sei es auf Grund der atomistischen Hypothese oder der Annahme einer kontinuierlichen Raumerfüllung. In dem bekannten Huygens'schen Worte von der „vraye Philosophie, dans laquelle on conçoit la cause de tous les effets naturels par des raisons de mechanique“ [1]) hat diese Tendenz ihren prägnantesten Ausdruck gefunden. Unter dem Einflufs der Arbeiten Daltons besonders hat sich die mechanische Naturauffassung, etwa seit Beginn des 19. Jahrhunderts, die Physik in der speziellen Form der Atomistik erobert.

Wir wollen in folgendem die Gesamtheit der Vorstellungen, die die mechanisch-atomistische Physik sich über die Konstitution der Materie gebildet hat und die das „erklärende“ Naturbetrachten überhaupt beherrschen, als die theoretischen Gegenstände der Naturwissenschaft bezeichnen, im Unterschiede von den unmittelbaren oder sinnlichen Gegenständen. Unter diesen Begriff fallen also die Moleküle, Atome, Elektronen usw. Dafs diesen theoretischen Gegenständen — das Wort Gegenstand wird hier zunächst in dem logischen Sinne genommen — irgendwie „reale“ Gegenstände entsprechen, dafs ihre Bedeutung sich nicht darin erschöpfe, intellektuelle Mittel zur Darstellung der Erscheinungen zu sein, sondern dafs ihnen zugleich eine Beziehung auf ein unabhängiges Reale zukomme, das sie gewissermafsen abbilden: das ist die Behauptung des naturwissenschaftlichen Realismus. Die entgegengesetzte Überzeugung charakterisiert die Machsche Position.

Eine ausführliche Orientierung über die historische Entwicklung dieser Diskussion zu geben kann hier nicht unsere Aufgabe sein. Indessen mögen einige kurze Hinweise Platz finden. Die Überzeugung von der Idealität der theoretischen Gegenstände der Naturwissenschaft läfst sich in ihren Ansätzen deutlich bis auf Newton zurückverfolgen.

---

[1]) Huygens, Traité de la lumière. A Leide 1690, p. 2.

Klar zum Bewufstsein scheint sie jedoch erst bei Maxwell gekommen zu sein. Wir wollen hier nur einen besonders charakteristischen Ausspruch Maxwells folgen lassen:[1]) „For the advance of the exact sciences depends upon the discovery and development of appropriate and exact ideas, by means of which we may form a mental representation of the facts, sufficiently general, on the one hand, to stand for any particular case, and sufficiently exact, on the other, to warrant the deductions we may draw from them by the application of mathematical reasoning". Diesen Bildern oder „mechanischen Modellen" (mental images, symbols, diagrams) aber irgendwie eine Realität aufserhalb des Denkens beizulegen, liegt Maxwell völlig fern. Er erklärt ausdrücklich, dafs er selbst nicht an die Realität der inkompressibeln Fluida glaube, die er zur Erklärung der elektrischen Erscheinungen heranzieht, sondern lediglich eine mechanische Analogie zu geben beabsichtige, die sich wegen ihrer Anschaulichkeit empfiehlt.[2]) Dabei unterschätzt er den Wert solcher bildhypothetischen Vorstellungen keineswegs; im Gegenteil hat er sie, darin ganz den Ideen Faradays folgend, im weiten Umfange und mit gröfstem Erfolge verwandt. Mit völliger Klarheit und Konsequenz indessen ist die Ansicht, dafs die theoretischen Gegenstände der Naturwissenschaft rein idealer Natur, blofse Mittel zur gedanklichen Erfassung der Erscheinungen seien, erst von Mach vertreten worden. In letzter Zeit hat sie auch Heinrich Hertz, der in dieser Hinsicht, wie er selbst anerkennt, wesentlich unter dem Einflufs der Machschen Gedankengänge steht, in seiner nachgelassenen Mechanik in sehr wirkungsvoller Weise verfochten. Hertz präzisiert seine Auffassung folgendermafsen:[3]) „Wir machen uns innere Scheinbilder oder Symbole der äufseren Gegenstände, und zwar machen wir sie von solcher Art, dafs die denknotwendigen Folgen der Bilder stets wieder die Bilder seien von den naturnotwendigen Folgen der abgebildeten Gegenstände". Wie weit etwa Hertz diese „äufseren" Gegenstände im Sinne des naturwissenschaftlichen Realismus

---

[1]) Maxwell, Scientific Papers, vol. II, p. 360.
[2]) Vgl. On Faradays lines of force. Scient. Pap., vol I, p. 157.
[3]) H. Hertz, Die Prinzipien der Mechanik . . ., hrsg. v. Lenard, S. 1.

genommen wissen will, läfst sich nicht wohl feststellen; es ist aber anzunehmen, dafs er in dieser Beziehung ganz auf dem herkömmlichen Standpunkt steht. Wichtig für diesen Zusammenhang ist nur, dafs er den theoretischen Gebilden der Physik die Bedeutung von blofsen Denkmitteln oder Symbolen zuschreibt, und zwar von Symbolen, die veränderlich sind und deren Wahl innerhalb gewisser Grenzen willkürlich ist. Hertz hat wohl so wenig an die Realität der von ihm zur Erklärung der mechanischen Phänomene vorausgesetzten verborgenen Massen und Bewegungen geglaubt, wie Maxwell an die Realität der elektrischen Flüssigkeit oder der Zellensysteme mit rotierendem Inhalt, auf die er seine Theorie der elektromagnetischen Vorgänge aufbaut. In letzter Zeit hat diese Auffassung, diese Wertung der Theorien, sich viel Terrain erobert, obgleich fortwährend eine starke realistische Gegenströmung bestanden hat.

„Ich debattierte einmal im Sitzungssaal der Akademie aufs lebhafteste über den unter den Physikern gerade wieder akut gewordenen Streit über den Wert der atomistischen Theorien mit einer Gruppe von Akademikern, unter denen sich Hofrat Professor Mach befand ..... In jener Gruppe von Akademikern sagte bei der Debatte über die Atomistik Mach plötzlich lakonisch: 'Ich glaube nicht, dafs die Atome existieren'". So lesen wir in dem „Antrittsvortrag zur Naturphilosophie" von Ludwig Boltzmann.[1]) Diese kurzen Worte bringen Machs Verhältnis zur Atomistik, sofern sie ihren Gebilden Realität aufserhalb des Denkens zuschreibt, und zur mechanischen Naturauffassung überhaupt — beides hängt für sein Bewufstsein und ja auch in der Tat aufs engste zusammen — in schärfster Weise zum Ausdruck.

Wir haben bereits eingangs hervorgehoben, dafs Mach den eigentlichen Beweis für die Richtigkeit seiner Anschauungen schuldig bleibt und sich darauf beschränkt, ihre Durchführbarkeit und damit Zulässigkeit darzutun. Es gilt dies sowohl von seinen allgemeinen Aufstellungen als insbesondere auch

---

[1]) Abgedruckt in den S. 98 zitierten „Populären Schriften" S. 338. — Ein solches „I do not believe in atoms" wird auch von Lord Kelvin berichtet.

von seiner Einschätzung der theoretischen Gegenstände der Naturwissenschaft in bezug auf ihren Realitätswert. Wir müssen uns aber fragen, ob denn ein solcher Beweis, wenigstens vom Standpunkte der Physik aus, überhaupt zu erbringen ist, ob es letzten Endes überhaupt möglich ist, zwischen diesen verschiedenen Orientierungen eine absolut gültige Entscheidung zu treffen. Jedenfalls steht ja eine überzeugende Begründung des naturwissenschaftlichen Realismus ebenfalls noch aus. Es kann gar nicht die Aufgabe der Naturwissenschaft sein, den Realitätscharakter ihrer theoretischen Gegenstände zu diskutieren; ja sie hat als solche an dieser Diskussion nicht einmal Interesse. Das Wesen und die Bedeutung etwa der Kekuleschen Benzoltheorie für die organische Chemie wird nicht im geringsten dadurch getroffen, ob man nun überzeugt ist, dafs sich in der wasserhellen Flüssigkeit, die wir Benzol nennen, „wirklich" solche Atomringe befinden, oder ob man diese Theorie nur für ein bequemes und durch seine Anschaulichkeit fruchtbares Symbol nimmt. Die Tatsachen jedenfalls geben, wenigstens bis jetzt, kein Mittel zur Entscheidung an die Hand; auch würde durch solche Entscheidung an sich die chemische Wissenschaft nicht um eine positive Kenntnis bereichert sein. Das gilt für die gesamte Atomistik. Ganz unkontrollierbare Momente des Glaubens fliefsen bei der Stellungnahme in dieser Realitätsfrage mit ein. Man hat von einer Theorie überhaupt, und so auch von einer so allgemeinen Theorie, wie sie der Realismus, Idealismus usw. darstellen wollen, zu verlangen, dafs sie sich mit der Erfahrung in Übereinstimmung halte oder die Tatsachen, die sie zur Darstellung bringt, völlig decke, und weiter, dafs sie mit innerer logischer Konsequenz durchgeführt sei. Neben diesen beiden in erster Linie in Frage kommenden formalen Anforderungen mögen noch andere zu berücksichtigen sein, wie die Forderung der Zweckmäfsigkeit oder Ökonomie, die jedenfalls schon eine weit prekärere ist. Es ist schwer zu sagen — wenn es überhaupt möglich ist —, ob nicht ein folgerichtig durchgeführter Positivismus oder Idealismus auf naturwissenschaftlichem Gebiete diesen Anforderungen genau so gut entsprechen könne wie ein konsequenter Realismus, und was dann über Wert oder Unwert dieser verschiedenen Orientierungen zu entscheiden

habe. Eins aber ist klar: die Tatsachen selbst werden von deren Interpretation in keiner Weise berührt. Die Differenzen betreffen allein die Darstellung. Diese mufs natürlich, entsprechend der verschiedenen Richtung des Interesses, verschieden ausfallen. Wer den Atomen usw. ein vom Denken unabhängiges Sein zuschreibt und die sinnlichen Gegebenheiten auf eine niedrigere Stufe der Realität stellt, der wird in der Zurückführung der Erscheinungen auf Atombewegungen das eigentliche Ziel wissenschaftlichen Bemühens erblicken und als vollendete Darstellung des Tatsächlichen diejenige anerkennen, in der nur von Atomen und deren Beziehungen die Rede ist: das atomistische Weltbild. Wer dagegen diese Gebilde als blofse Hilfsmittel zur intellektuellen Erfassung und Durchdringung des Wirklichen betrachtet, die besonderen einseitigen Absichten angepafst und, entsprechend dem Fortschritt der Wissenschaft, in steter Wandlung begriffen sind, der wird ihnen eine weit geringere Wertschätzung zuteil werden lassen. In dem Idealbilde der Wirklichkeit, das ihm vorschwebt, werden sie keine Rolle spielen dürfen. Der zuletzt bezeichneten Auffassung entspricht die Machsche.

Nach diesen allgemeinen Vorerinnerungen können wir die Einzelheiten der Machschen Anschauungen leicht verstehen. Die mechanische Naturauffassung, sagt Mach, ist bestrebt, alle physikalischen Erscheinungen auf „Bewegungs- und Gleichgewichtsvorgänge der Moleküle" zurückzuführen.[1]) Dieses Ideal nun soll sich als ein „chimärisches" erwiesen haben;[2]) die Tage der mechanisch-atomistischen Physik sind gezählt.[3]) Es wird eine Zeit kommen, so meint Mach, wo man nicht verstehen wird, „wie uns Farben und Töne, die uns doch am nächsten liegen, in unserer physikalischen Welt von Atomen plötzlich abhanden kommen konnten",[4]) wie uns „die uns bestvertraute Sinnenwelt plötzlich als das gröfste Welträtsel" erscheinen konnte.[5])

---

[1]) E. d. A. 18. Vgl. E. d. A. 26.
[2]) P. V. 191.
[3]) P. V. 115. Vgl. P. V. 219 f.
[4]) P. V. 244.
[5]) W. L. 317; P. V. 191.

Die Moleküle, Atome usw., kurz die theoretischen Gegenstände der Physik sind „provisorische Hilfsmittel"[1]) zur Erfassung und Darstellung der Erscheinungen, „selbstgeschaffene veränderliche ökonomische Mittel",[2]) „Gedankendinge",[3]) nicht aber „Realitäten hinter den Erscheinungen".[4]) Sie sind „ökonomische Symbolisierungen der physikalisch-chemischen Erfahrung".[5]) Diese Symbole oder Begriffe zu realisieren, zu „hypostasieren",[6]) d. h. „ihnen Realität aufserhalb des Bewufstseins zuzuschreiben",[6]) wie das gewöhnlich geschieht, liegt durchaus kein Grund vor. Wer das tut, treibt „mechanische Mythologie".[7]) Oft äufsert sich Mach geradezu belustigt über den „Hexensabbath" von Molekeln, Atomen, Elektronen usw.[8])

Fragen wir uns, was wir eigentlich tun, indem wir die Körper aus nicht weiter zerlegbaren Massenteilchen aufgebaut denken, denen wir räumliche Ausdehnung, Undurchdringlichkeit usw. zuschreiben. „Wir nehmen damit an, dafs Dinge, die nie gesehen, nie getastet werden können, die überhaupt nur in unserer Phantasie und unserem Verstande existieren, dafs diese nur mit den Eigenschaften und Beziehungen des Tastbaren behaftet sein können. Wir legen dem Gedachten die Beschränkungen des Gesehenen und Getasteten auf". Wir könnten uns die Molekularvorgänge auch „musikalisch", „in Tonverhältnissen" vorstellen, wenn diese Anschauung unsere Erkenntnis fördern würde. „Es liegt keine Notwendigkeit vor, sich das blofs Gedachte räumlich, d. h. mit den Beziehungen des Sichtbaren und Tastbaren zu denken, ebensowenig als es nötig ist, dasselbe in einer bestimmten Tonhöhe zu denken". Es kann unter Umständen zweckmäfsig erscheinen, sich die Atome zur Veranschaulichung der Beziehungen in einem mehr-als-dreidimensionalen Raume an-

---

[1]) M. 466.
[2]) P. V. 237. Vgl. P. V. 238; A. d. E 254, 257.
[3]) M. 466 ff.; E. u. J. 418; E. d. A. 59.
[4]) P. V. 237. Vgl. M. 483.
[5]) A. d. E. 254.
[6]) W. L. 51.
[7]) P. V. 237; M. 443.
[8]) E. u. J. 106 f. Vgl. M. 443; P. V. 238.

geordnet zu denken.[1]) Betrachtet man die atomistischen Theorien lediglich als Bilder oder Modelle, so hat man ihnen gegenüber größsere Freiheit, als gewöhnlich angenommen wird.

Wollen wir die Machsche Anschauung, soweit sie bisher vorgetragen worden ist, kurz präzisieren, so können wir sagen: die theoretischen Gegenstände der Naturwissenschaft sind Vorstellungen der wissenschaftlichen Phantasie, Bilder, die wir uns von den Tatsachen machen. Diese Entscheidung über den Realitätscharakter dieser Gegenstände schliefst aber nicht aus, dafs man ihnen in gewissem Sinne eine hohe wissenschaftliche Bedeutung beilegt. Das tut denn Mach auch durchaus. „Der Gebrauch von Bildern, die mit Bewufstsein als solche verwendet werden, ist .... nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern sehr zweckmäfsig".[2]) Der Wert solcher Bilder liegt zunächst in ihrer „Anschaulichkeit", die es uns ermöglicht, grofse Gebiete von Tatsachen gleichsam mit einem Blick zu überschauen;[3]) sie bringen einen oft komplizierten Sachverhalt in einfacher und übersichtlicher Weise zur Darstellung. Weiter haben diese bildlichen Vorstellungen, und darin besteht wohl ihre vorzüglichste Bedeutung, den Charakter von „physikalischen Arbeitshypothesen",[4]) denen ein hoher „heuristischer Wert" eignet.[5]) „Man bedenke nur wie sehr gerade durch das, was eine solche Vorstellung der blofsen Tatsache hinzufügt, letztere bereichert wird, wie dieselbe dadurch in der Phantasie neue Eigenschaften erhält, welche zu experimentellen Untersuchungen treiben, zu Fragen, ob die vorausgesetzte Analogie wirklich besteht, wie weit, und wo sie überall besteht".[6]) Die Wärmestoffvorstellung, die Vorstellung elektrischer und magnetischer Fluida, die

---

[1]) E. d. A. 27 ff. Wohl der erste Versuch, mehrdimensionale Räume in die Stereochemie einzuführen. Diese Gedanken wurden vor Erscheinen der Riemanschen Abhandlung vom Jahre 1867 konzipiert und ausgesprochen (vgl. E. d. A. 55). Später scheinen Mach die mehrdimensionalen Räume „nicht so wesentlich für die Physik" (E. d. A. 59).

[2]) E. u. J. 249 f. Vgl. P. V. 278 u. W. L. 401.

[3]) ib., W. L. 359, 362, 430.

[4]) E. u. J. 143, 396 Anm.; W. L. 430 Anm.

[5]) W. L. 430, 430 Anm.

[6]) W. L. 362. Vgl. P. V. 272 u. W. L. 399.

kinetische Gastheorie usw. bieten hierfür naheliegende Beispiele. Gerade solche zunächst hypothetischen Elemente also, Züge, die die Bilder den ursprünglich konstatierten Tatsachen gegenüber voraus haben, gewinnen Bedeutung für den Fortschritt der Wissenschaft.[1]) Hat aber eine bildhypothetische Vorstellung, eine „theoretische Idee",[2]) einmal geleistet, was sie uns leisten kann, so empfiehlt es sich, die Darstellung der Tatsachen von allen „unwesentlichen Zutaten"[3]) möglichst zu befreien, die „indirekte Beschreibung" der Tatsachen überall durch die „direkte" zu ersetzen.[4])

Unter einer „direkten Beschreibung" versteht Mach eine solche, die nichts Unwesentliches mehr enthält,[5]) d. h. lediglich die in der Erfahrung wirklich gegebenen Charaktere der Tatsachen wiedergibt. Eine derartige Beschreibung kann als ein reiner „begrifflicher Ausdruck"[6]) des Tatsächlichen gelten, das wir vermittels ihrer gedanklich erfassen. Die Theorie an sich mit ihren hypothetischen Elementen hat immer nur die Bedeutung eines Durchgangspunktes für die Erkenntnis. Allein die Konsequenzen aus ihr, die sich irgendwie sinnlich verifizieren lassen, besitzen eigentlichen Erkenntnis-

---

[1]) Sie können aber auch nachteilig, dem Fortschritt hinderlich werden, was sich leicht durch historische Beispiele belegen läſst. So wird Huygens, indem er eine zu weit gehende Analogie zwischen Licht und Schall vermutet, an dem Verständnis der Polarisation gehindert, das Newton von seinem Standpunkt aus keinerlei Schwierigkeiten macht. P. V. 272; W. L. 399. Vgl. a. P. V. 259; E. d. A. 26. — Auf die weiteren Ausführungen über die Hypothese und die Analogie bei Mach, die in diesem Zusammenhange Bedeutung erlangen, können wir hier nicht eingehen, da uns solche Erörterungen auf speciell methodologische Fragen führen würden.

[2]) P. V. 271 u. W. L. 398.

[3]) W. L. 363. Vgl. E. u. J. 245 f., wo von „accessorischen Elementen", W. L. 430, wo von „kindischen und überflüssigen Nebenvorstellungen" (in der Atomistik) die Rede ist. Heinr. Hertz spricht in der „Mechanik" von „überflüssigen oder leeren Beziehungen", welche die Bilder zur Darstellung bringen, von „unwesentlichen Zügen" der Bilder, gelegentlich auch von „leergehenden Nebenrädern" (Mechanik S. 2, 13, 14 usw.).

[4]) P. V. 270 ff.; W. L. 398 ff.; E. u. J. 242, 248.

[5]) P. V. 278 u. W. L. 401. Die Emissionstheorie des Lichtes läſst von Lichtteilchen, die Undulationstheorie von Lichtwellen sprechen; die durch die Theorie darzustellende Tatsache ist allein die räumlich-zeitliche Periodizität des Lichtes. Vgl. P. V. 272; W. L. 399; E. u. J. 245, 248.

[6]) E. u. J. 248; W. L. 188. Vgl. W. L. 359, 430.

wert. Das Interesse der Physik, an die hier in erster Linie gedacht wird, ist allein auf den Zusammenhang des Tatsächlichen (d. i. des Unmittelbar-Gegebenen) gerichtet.[1]) An die Stelle der „hypothetisch-fiktiven“ Physik,[2]) die mit erfahrungsfremden Elementen operiert, hat eine rein immanente, „hypothesenfreie“,[3]) „phänomenologische“[4]) Darstellung dieser Wissenschaft zu treten. Gewisse Gebiete der Physik zeigen sich einer solchen Behandlungsweise schon jetzt zugänglich. Als Paradigma kann die Fouriersche Theorie der Wärmeleitung in Anspruch genommen werden, die in ihren Gleichungen ein vollständiges Bild, ein „übersichtliches systematisch geordnetes Inventar“ der Wärmeleitungstatsachen vermittelt, ohne dabei im geringsten eine Hypothese über die stoffliche oder nichtstoffliche Natur der Wärme nötig zu haben.[5]) Die Darstellung physikalischer Tatsachenverläufe durch Differentialgleichungen, die immer mehr in Aufnahme begriffen ist, liegt auf derselben Linie. In der immer weiteren Anwendung dieser Betrachtungsweise auf unser Wissen von Tatsachen erblickt Mach die Aufgabe der Zukunft. Wie die richtig verstandene Psychologie nach Friedrich Albert Langes bekanntem Ausspruch eine „Psychologie ohne Seele“ ist, so mufs auch die richtig verstandene Physik, wie wir im Sinne dieser Ausführungen sagen können, eine Physik ohne Materie und ohne Kräfte sein.

2. Die Überwindung des naturwissenschaftlichen Realismus bedeutet die Bewährung der phänomenologischen Auffassung der Wissenschaft. Wir wollen uns diese Auffassung, auf den durchlaufenen Weg zurückblickend, noch einmal kurz in ihrem Zusammenhange vorführen. In der

---

[1]) Vgl. oben.

[2]) L. 8, 9.

[3]) W. L. 403. Das ungeheuerliche Wort von der „hypothesenfreien Wissenschaft“ gewinnt in diesem Zusammenhange einen verständlichen und diskutabeln Sinn.

[4]) Vgl. W. L. 356, 362, 403; P. V. 280. — Der jetzt häufiger verwandte Ausdruck „phänomenologische Physik“ scheint im allgemeinen durchaus der Bedeutung des Wortes „phänomenologisch“ zu entsprechen, die wir überall zugrunde gelegt haben.

[5]) Vgl. W. L. 115, 461 f.

phänomenologischen Aufgabebestimmung der Wissenschaft treffen alle die Tendenzen der Machschen Erkenntnislehre zusammen.

Gegenstand der Erkenntnis überhaupt und der wissenschaftlichen Erkenntnis insbesondere ist das Unmittelbar-Gegebene, wie wir es in den Tatsachen der Wahrnehmung vor uns haben. Dieses Gegebene zerfällt in eine Mannigfaltigkeit nicht weiter zerlegbarer, qualitativ unterschiedener Bestandteile, „Elemente“ die ihrer Natur nach näher zu bezeichnen völlig unmöglich ist, da sie in ihrer Gesamtheit das Wirkliche überhaupt ausmachen und somit alle Ähnlichkeits- oder Differenzpunkte, die einen Vergleich möglich machen könnten, schlechterdings fehlen. Die Elemente stehen untereinander in den verschiedenartigsten und kompliziertesten Verknüpfungszusammenhängen, die uns lediglich als Beziehungen des Nebeneinander und Nacheinander, niemals aber als dynamische Beziehungen gegeben sind, wie eine metaphysische Deutung des Seins behaupten läfst. Unter diesen Zusammenhängen können wir vornehmlich zwei fundamental voneinander verschiedene Gruppen unterscheiden, die physikalischen und die psychophysiologischen Zusammenhänge. Je nachdem ein Element als Glied einer physikalischen oder einer psychophysiologischen Beziehung auftritt, betrachten wir es als physikalisches Element, als Bestandteil der physischen Welt, oder aber als psychologisches Element, als Empfindung, als Bestandteil der psychischen Wirklichkeit. Dasselbe Element wird also je nach der Art des Zusammenhanges, in dem es auftritt, oder richtiger gesagt, da schliefslich alles mit allem zusammenhängt, in dem wir es gerade betrachten, verschieden charakterisiert. Die Dinge und Iche sind blofse Komplexionen der Elemente. Was beiden gemeinsam ist und was sie unterscheidet, haben wir an seiner Stelle ausführlich bezeichnet.

Das Unmittelbar-Gegebene ist das Material, auf das sich die Erkenntnistätigkeit erstreckt; es ist damit zugleich, wie gesagt, das Objekt der Wissenschaft. Die Wissenschaft hat das Gegebene (d. i. für diesen Standpunkt das Tatsächliche überhaupt) zu erforschen und gedanklich abzubilden, zu beschreiben. Das souveräne Mittel, dessen sie sich bei der Beschreibung der Tatsachenzusammenhänge bedient, ist der Funktionsbegriff. Es werden Systeme von Gleichungen aufgestellt, die zwischen den Bestimmungsstücken des Unmittel-

bar-Gegebenen stattfinden. Diese zu ermitteln ist das Ziel aller Spezialforschung. „Alles was wir zu wissen wünschen können, wird durch Lösung einer Aufgabe von mathematischer Form geboten, durch die Ermittlung der funktionalen Abhängigkeit der sinnlichen Elemente voneinander. Mit dieser Kenntnis ist die Kenntnis der ‚Wirklichkeit' erschöpft." [1])

Das Ziel der Wissenschaft ist ein „vollständiges übersichtliches Inventar" der Tatsachen; [2]) ausschliefslich auf die Feststellung der Tatsachen und ihres Zusammenhanges geht sie aus. Die Erkenntnis des Tatsächlichen hat allein bleibende Bedeutung, während unsere Interpretation desselben, die Theorien oder Hypothesenbildungen, dem Wechsel unterworfen sind. „Die Theorien sind wie dürre Blätter, welche abfallen, wenn sie den Organismus der Wissenschaft eine Zeit lang in Atem gehalten haben". [3]) Solcher Hypothesen aber, solcher scheinbaren Umwege, bedarf es zur Bewältigung der ungeheuren Aufgabe. Tatsächlich erweisen sie sich, richtig angewandt, als hervorragend zweckdienliche Mittel zur Erreichung des verfolgten Endzieles. Indessen liegt es im Interesse gedanklicher Klarheit, auf jeder Entwicklungsstufe der Wissenschaft reinlich auseinanderzuhalten, was in ihren Sätzen Tatsache schlechthin ist und was Theorie. In die vollendete Darstellung der Wirklichkeit aber, das abgeschlossene wissenschaftliche Weltbild, dem die Erkenntnis sich in einem unendlichen Prozefs nähert, gehen keinerlei hypothetische, erfahrungsfremde Elemente ein; es ist die vollständige immanente Darstellung des Unmittelbar-Gegebenen in seinem gesamten Bestande und Zusammenhange.

Das Wesentliche aber dieser methodischen Besinnung auf die Aufgabe der Wissenschaft ist dies: Das Unmittelbar-Gegebene, wie es sich uns in den Tatsachen möglicher Wahrnehmung darstellt, ist als solches Objekt, nicht nur Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Betrachtung.

---

[1]) A. d. E. 300 f.
[2]) W. L. 461.
[3]) E. d. A. 46.

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).